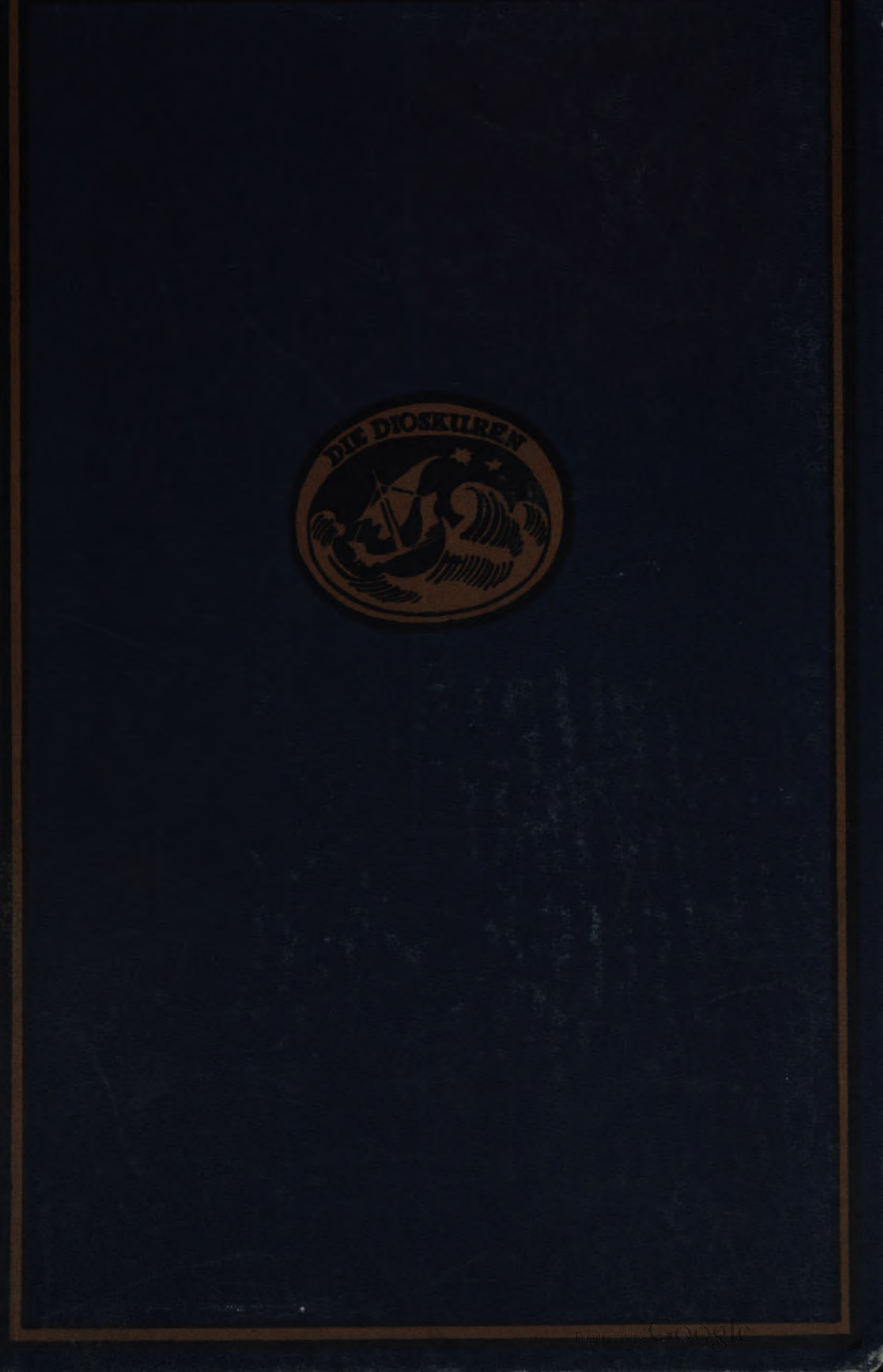
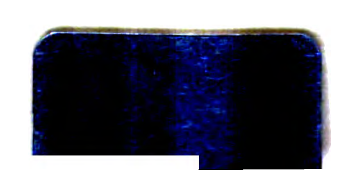

DIE DIOSKUREN


LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES



DIE DIOSKUREN

*

JAHRBUCH
FÜR GEISTES-
WISSENSCHAFTEN

*

HERAUSGEBER
WALTER STRICH



ERSTER BAND

MÜNCHEN BEI MEYER & JESSEN
1 · 9 · 2 · 2

DRUCK DER BUCHDRUCKEREI
MÄNICKE UND JAHN IN RUDOLSTADT
HERBST 1922

WESEN UND BEDEUTUNG DER GEISTESGESCHICHTE

VON

WALTER STRICH

DIE Krisis der Wissenschaft lässt sich nicht leugnen. Die Problematik des gegenwärtigen Moments zwingt das Interesse so stark auf die unmittelbare Gestaltung des Lebens, dass darüber der Wert der Erkenntnis zweifelhaft werden musste. Nicht allein, aber doch vorwiegend sind es die Geisteswissenschaften, die von diesem Zweifel betroffen werden, da ja der Wert der Naturwissenschaft immerhin an ihrem praktischen Erfolg messbar bleibt. Man verurteilt das Streben nach reiner, uninteressierter Erkenntnis als müde Resignation und Flucht aus dem Leben, und man verlangt auch die Wissenschaft in seinen Dienst gestellt zu sehen. So unklar und verschwommen auch diese Forderung oft auftritt, ihre tiefe Berechtigung lässt sich nicht leugnen. Mag jene Wissenschaft Bedeutendes geschaffen haben, heute verlangt man nach dem Menschen und nicht nach der Fachgrösse. Hölderlins Anklage: Handwerker siehst du, keine Menschen — lebt wieder auf. Aber jene futuristischen Schreihälse, die alles dem Moment opfern wollen und in ihrer Ohnmacht nur immer wieder die Worte: Tat und Leben lallen können, dürfen sich nicht auf ihn berufen. Denn derselbe Hölderlin schrieb das Wort: Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste. Dies weist den Weg der Besinnung, und hier liegt die Verbindung von Wissenschaft und Leben. Nicht darauf kommt es an, ob der Mann der Wissenschaft zum Führer im Leben berufen ist oder nicht. Dies ist kein theoretisches Problem, über das man streiten kann, sondern ein praktisches,

das gelöst ist, wenn jener Mensch geboren ist. Aber ein anderes gilt es zu verteidigen: die viel verlästerte Bildung. Jeder Angriff gegen die alte Wissenschaft ist im Grunde ein Angriff gegen das alte Bildungsideal, und die Bestimmung der neuen ist weniger den Führer, als den in einem neuen Sinne gebildeten Menschen zu zeugen, in dem Wissenschaft und Leben versöhnt ist.

Mehr aber als die systematische Geisteswissenschaft ist die Geistesgeschichte den skeptischen und aktivistischen Angriffen ausgesetzt. Ihr Wesen und ihre Bedeutung ins Licht zu setzen ist daher die dringendste Aufgabe der allgemeinen Geisteswissenschaft.

In dem Begriff des Geistes erfassen wir das Wesenhafte des menschlichen Bewusstseins, ohne uns in das Gebiet der Metaphysik flüchten zu müssen. In einer früheren Arbeit[1] habe ich versucht, das Psychische als den Gegenstand des historisch-phänomenalen Denkens von der Natur als dem Gegenstand des Raumdenkens zu trennen. Psychologisch ist danach schon der einfache Organismus zu begreifen, wenn wir seine Bewegung als handelnde Reaktion auf die Reize der Aussenwelt denken. Auch der logische Zusammenhang der Erfahrungen und die darauf gegründete Zwecksetzung ist keine Eigentümlichkeit des menschlichen Bewusstseins. Es ist daher eine müssige, rein terminologische Frage, ob wir beim Tier von Denkakten sprechen dürfen oder nicht. Der Begriff Geist aber hebt aus den psychischen Phänomenen eine Sphäre heraus, die nur dem menschlichen Bewusstsein eigen ist. Es ist die Sphäre des objektivierenden Bewusstseins, das im Werk oder der Kultur seinen Ausdruck findet und Geschichte begründet.

Geist also ist die bewusste Auseinandersetzung mit der Welt und ihre Gestaltung in Werke. Dies vollzieht sich zweifellos in individuellen Bewusstseinsprozessen, denn die Annahme der Existenz und mystischen Selbstbewegung eines Gesamtgeistes ist leere Metaphysik. Diese Prozesse aber sind nicht der

[1] Prinzipien der psychologischen Erkenntnis, Prolegomena zu einer Kritik der historischen Vernunft, Heidelberg 1914.

Gegenstand der Geisteswissenschaft. Dass eine nach allgemeinen Gesetzen kausal erklärende Psychologie — vorausgesetzt überhaupt, dass es eine solche gibt — der Geisteswissenschaft in nichts dienen kann, hat man zugegeben. Aber auch wenn man von dem lebenden Subjekt und nicht von der Bewegung vermeintlicher psychischer Elemente ausgeht, ist die Aufgabe der Geisteswissenschaft doch eine andere, als das Entstehen des Werkes aus der Bewegung des Bewusstseins heraus zu begreifen. Ihr Gegenstand ist das Werk als dauernde selbständige Existenz und nicht als aktuelles Dasein in dem zeitlichen Fluss des Bewusstseins. Nur in dem tieferen Sinne ist die Problematik des Werkes psychologisch, dass wir es als Ausdruck der Persönlichkeit verstehen. Damit bleiben wir in der Sphäre des objektiven Bewusstseins. Denn die Persönlichkeit ist garnicht anders als durch die spezifische Auseinandersetzung mit der Welt zu bestimmen, wenn dieser Begriff mehr als nur die formale Einheif des Bewusstseins bezeichnen soll. Die bestimmte Lebensanschauung, das Bild der Welt, die Einstellung zu Mensch und Gesellschaft, das Ziel — nur diese geistigen Objektivationen geben der Persönlichkeit einen Inhalt. Dadurch ist diese ebenso wie das Werk dem Fluss der Bewusstseinsprozesse entrückt, besitzt eine selbständige dauernde Existenz und ist in dem Nacheinander der Erlebnisse nicht greifbar. Nur weil sich die Persönlichkeit wandelt, ist das Problem ein historisches. Sonst ist die Aufgabe eine systematische, nämlich: das Werk dem geistigen Inhalt des Individuums, dem objektiven Bewusstsein einzuordnen und seinen symptomatischen Zusammenhang mit den anderen Objektivationen zu finden. Das Biographische also kommt für die Geisteswissenschaft nur in Betracht, soweit es als Schicksal die Objektivationen bestimmt oder selbst als Gestaltung begreifbar ist. Das rein Stoffliche des Lebens mag an sich interessant und erzählenswert sein: das geisteswissenschaftliche Problem berührt es nicht. Denn dieses ist vielmehr die Gestalt, die das Dasein als solches im Bewusstsein und im Werk angenommen hat.

Darum kann die sogenannte Quellenforschung nicht als Geisteswissenschaft gelten. Natürlich ist die Objektivität des

konstruierten Zusammenhangs innerhalb der Werke nur scheinbar. In Wahrheit zielt diese Methode auf eine rein subjektive, biographisch-psychologische Erklärung der Werke, und zwar beruht sie auf der denkbar oberflächlichsten Anschauung, nämlich der Assoziationspsychologie, für die ein Vorstellungsinhalt schon dadurch erklärt ist, dass er als Wahrnehmung im Bewusstsein nachgewiesen wird. Quelle und Vorbild haben eine Bedeutung nur im Sinne einer Wahlverwandtschaft, denn alles Stoffliche ist dem schöpferischen Geist immer nur die Möglichkeit der Selbstobjektivierung, die sich erst in der Gestaltung offenbart. Das Problem also ist nicht, wie das Werk im Leben entstanden ist, sondern was es in der Sphäre des Geistes bedeutet. Darum allein ist es ja möglich, die Unzahl der Werke, deren Schöpfer uns unbekannt sind, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Denn den schöpferischen Geist können wir aus ihnen erkennen, da er sich in ihnen offenbart und von dem Leben im biographischen Sinne relativ unabhängig ist. Die Bedeutung des Individuums in der Realität wird damit nicht herabgesetzt. Es bleibt dabei: das Schöpferische liegt nur in ihm und nicht in einem metaphysischen Allgemeingeist. Aber nur als Symbol des Geistes, als besondere Gestalt des schöpferischen Bewusstseins existiert es für die Geisteswissenschaft, als individuelle Kategorie, in der sich der Geist mit der Welt auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung aber ist weniger aus dem Leben als Schicksal zu begreifen, als aus einem Apriori des Bewusstseins, das erst durch seine Form das Leben zum persönlichen Schicksal macht. Wesentlicher als das Ereignis ist darum die eigengesetzliche Entwicklung dieses Apriori, für das Leben und Schicksal nur ein Symbol ist.

Das Individuum ist gleichsam nur der reale Träger der Idee, auf die es allein ankommt. Unter Idee verstehen wir aber dabei ebensowenig eine metaphysische Wesenheit wie unter dem Begriff Geist. Sie ist nichts anderes als die prinzipielle konkrete Formulierung der geistigen Auseinandersetzung und Gestaltung. Wenn wir also Geistesgeschichte und Ideengeschichte identifizieren, so ist auch damit nichts gegen das Schöpferische des Individuums gesagt. Nur dies ist gemeint, dass das Problem

allein in dem symptomatischen Zusammenhang der verschiedenen geistigen Formungen liegt, die selbständig und unabhängig von dem Individuum gedacht werden können, auch wenn sie ohne dieses nicht verwirklicht wären.

Weil also nicht die genetische Ableitung der Bewusstseinsprozesse das Problem bildet, ist es auch irreführend, eine allgemeine Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaft zu fordern. Die Verallgemeinerungen der verstehenden Psychologie — nur um eine solche könnte es sich handeln — sind Verallgemeinerungen der Subjekte, können also nur zu einer Typologie führen. Es gibt eine Psychologie des Menschen im neunzehnten Jahrhundert, des Deutschen, des Protestanten, des Proletariers, des Künstlers usw. usw. Soweit dabei eine geistige Einstellung, eine Lebensauffassung oder Gestaltung in Zusammenhang mit der historischen Situation, dem Charakter, der wirtschaftlich-soziologischen Struktur usw. gebracht wird, ist die Untersuchung selbst Geisteswissenschaft und nicht ihre Grundlage.

Die Idee, die hinter den verschiedenen Objektivationen des Geistes steht, begründet die Einheit eines Stils oder der Kultur. Denn an sich zerfällt diese in eine Anzahl Systeme, die zunächst zusammenhanglos nebeneinander existieren, wie Erkenntnis, Religion, Kunst, soziale Gestaltung, während auf der anderen Seite zunächst auch nur eine Unzahl von Individuen dem gegenübersteht.

Man hat davon gesprochen, dass es erlaubt sein kann, ein Gebiet der Kunst, z. B. die Dichtung, durch Begriffe aufzuhellen, die einem anderen Gebiet, etwa der Kunstgeschichte, entnommen sind[1]. Allein um solche mehr oder minder fruchtbare Analogien darf es sich hier nicht handeln. Der Zusammenhang liegt tiefer. Er ist begründet in einer Gleichheit der geistigen Einstellung oder der Idee, die sich gleichsam in verschiedenem Stoff objektiviert. Wenn der Begriff des Malerischen für die Analyse der Dichtung zu Recht besteht, so kann

[1] Walzel, Wechselseitige Erhellung der Künste. Berlin 1917.

dies nur darin seinen Grund haben, dass sich hier derselbe Geist offenbart, für den in der bildenden Kunst die adäquate Ausdrucksform das spezifisch Malerische ist. Und so ergibt sich ein Zusammenhang der Kultursysteme überhaupt. Nicht dass eins das andere erläutert, sondern alle stehen in einem symptomatischen Zusammenhang, der auf eine allgemeine geistige Situation zurückweist. Diese aber ist zugleich auch das Allgemeine, was die Individuen zu einer Einheit zusammenschliesst, und ist nicht anders als durch die Idee zu erfassen, in der sich die letzte Einstellung zur Welt, zum Leben, zum Menschen ausdrückt. Nach zwei Richtungen hin ist diese Zusammenfassung möglich: als horizontaler und vertikaler Querschnitt. Man hat gemeint, die Geistesgeschichte auf eine materielle Basis zu stellen, indem man die Stileinheit in der physischen Blutsverwandtschaft der Rasse oder des Stammes sucht[1]. Genau genommen bleibt es immer Geistesgeschichte. Im Grunde ist es ja überhaupt erst der Geist, der die Zusammengehörigkeit der Individuen, die Einheit der Rasse oder des Stammes greifbar macht. Erst der gemeinsame geistige Inhalt, die gemeinsame Idee, der eine gemeinsame Kultur als Ausdruck gegenübersteht, begründet die Einheit eines Verbandes. Diese vertikale Einteilung wird aber dauernd gekreuzt von der horizontalen der Gleichzeitigkeit, so dass es müssig ist, die eine gegen die andere auszuspielen. Die gemeinsame historische Situation, die für den Einzelnen ein Schicksal bedeutet, ist ebenso bindend wie die Blutsverwandtschaft.

Es ist vielleicht möglich — und es würde dies die letzte philosophische Grundlegung des Geistes bedeuten — aus dem rein Wesenhaften des Bewusstseins in seinem Verhältnis zur Welt eine Systematik der Ideen zu entwickeln. Es käme dabei darauf an, die Notwendigkeit der Problematik des Daseins und die Möglichkeit der Entscheidungen zu begründen. Dies würde Grundtypen oder Kategorien der Gestaltung ergeben, wie sie in einzelnen Systemen oder historischen Situationen, z. B. Schiller in der Polarität von Naiv und Sentimentalisch, Nietzsche

[1] Vgl. Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Regensburg 1902.

in dem Apollinischen und Dionysischen aufgestellt haben. Von da aus ergäbe sich die Aufgabe, die Ausdrucksmöglichkeiten dieser Ideen in den verschiedenen Kultursystemen nachzuweisen. Dadurch würden die Grundbegriffe, die ihrerseits eine Bestimmung der wesenhaften Unterschiede innerhalb der Gestaltung der verschiedenen Systeme ermöglichen[1], ihrer empirischen Zufälligkeit entkleidet und in ihrer transzendentalen Notwendigkeit deutlich werden. Auf alle Fälle sind diese Grundbegriffe methodisch das Wesentliche. Sie stellen die Merkmale fest, auf die es bei der Charakterisierung und Unterscheidung der Werke überhaupt ankommt. Erst diese Symptomatik der Kunst erlaubt es, das Werk als Ausdruck einer Idee zu verdeutlichen, denn die Grundbegriffe weisen in den Gestaltungsmöglichkeiten auf die Ausdrucksmöglichkeiten hin.

Die Verbindung der Idee mit dem real Gestalteten im Ausdruck ist die Hauptaufgabe der Geistesgeschichte. Hier wird wohl deutlich, dass unsere Stellung gegen das rein Philologische der Betrachtung nicht auf einen Kampf gegen die sogenannte Kleinarbeit für die grosse Zusammenfassung hinausläuft, oder dass wir einen deutelnden Dilettantismus gegen die exakte Methode ausspielen wollen. Im Gegenteil behaupten wir, dass die Wissenschaft viel zu viel übersehen hat, was für das Begreifen notwendig ist. Es gibt nichts, was nicht als Ausdrucksträger wesentlich ist, und nur die Analyse dieses Kleinen kann zu der zusammenfassenden Idee führen. Geisteswissenschaft ist eine erweiterte Physiognomik. Einstellung auf den Ausdruck ist die Grundvoraussetzung. Hier stecken wir mitten im Anfang der Arbeit. Man redet z. B. von dem Geist einer Sprache. Aber wie wenig ist noch geschehen um diesen Geist in der Sprache als Form aufzuzeigen[2]. Sprache ist Gestaltung, und die Art dieser Gestaltung enthüllt neben dem gesagten Inhalt,

[1] Grundlegend hierfür ist Wölfflins Analyse der Grundbegriffe in der Kunstgeschichte.

[2] Grundlegend hierfür erscheint mir Vosslers Buch über die Entwicklung des französischen Geistes im Lichte der Sprache, wo z. B. aus der sprachlichen Form des Negierens die geistige Einstellung einer Zeit herausgelesen wird.

der hier ganz so wenig wie in der Kunst von der Form zu trennen ist, ein ganzes Weltbild, eine Gesamteinstellung zum Dasein, eine Auffassung von dem Wesentlichen der Welt und des Menschen. Aufgabe der Geistesgeschichte ist es, zu zeigen, wie diese letzte Auffassung sich in dem unmittelbar Gegebenen der Kulturphänomene offenbart.

Das Bild der Wirklichkeit, an die der Einzelne gebunden ist und die in der Metaphysik ihre begriffliche Begründung findet, ist der letzte Grund aller Gestaltung, zu dem die Analyse vordringen kann, denn eine erlebte Wirklichkeit, die für Zeiten und Menschen allgemeingültig wäre, gibt es nicht. Allgemein gültig ist sie nur als Gegenstand der Naturwissenschaft, geformt durch das objektive Apriori des Bewusstseins überhaupt. Historisch aber ist sie bedingt durch ein subjektives Apriori, das nur eine empirische, relative Allgemeingültigkeit, den Stil einer Zeit begründet oder eine Allgemeingültigkeit beansprucht, aber nicht erfüllt. Wenn für den modernen Menschen die Welt ein unendlich grosser Raum ist, in den die Seele hineingeboren wird und der auch ohne die Existenz organisch-psychischer Subjekte in seinen gesetzmässigen Veränderungen fortbestehen würde, so ist dies für die Geschichte keine zeitlos gültige Wahrheit, sondern ein Bild der Wirklichkeit. Wenn Plotin andererseits das Wesen der Welt in der Kosmologie, in ihrem Schicksal oder Roman sah, wenn er den Raum gerade für das Unwesentlichste an ihr hinnahm, so sind beides Gestaltungen, die an eine Wirklichkeit gebunden sind und sie nur begrifflich wiederzugeben glauben. Es ist nicht damit abgetan, dass man in dem Philosophen nur den Künstler sieht, der nach seinem Ausdruck sucht und die Welt formt oder nachzeichnet. Erst in einem ganz vertieften Sinn ist der Vergleich berechtigt, wenn man nämlich auch die Kunst als Formung der letzten Wirklichkeit auffasst, die auch der Philosoph gestaltet. Der Unterschied in den Werken der Kunst und Philosophie, genau so aber auch in den Werken des Rechts, das die Gemeinschaft gestaltet, liegt in der letzten Ueberzeugung von dem Wesenhaften des Daseins. Wir wissen,

dass das Werk Rembrandts im zwölften Jahrhundert undenkbar ist, wir machen es uns aber selten klar, dass der Gedanke: die Welt ist der Raum, von Plotin nicht gedacht werden konnte. Aber nicht deswegen, weil er es noch nicht wusste, sondern weil er für die Wesenhaftigkeit, in der er die Welt erlebte, ein absurder Ausdruck gewesen wäre.

Nur von der Wesenhaftigkeit aus, an die der Geist sich schlechthin gebunden weiss, ist seine Gestaltung, die Kultur zu verstehen. Nur in diesem Sinne ist auch die Kunst immer an eine Wirklichkeit gebunden. Auch wo man ein bewusstes Stilisieren sehen kann, liegt diese Wirklichkeit dem Schaffen zugrunde, die Ueberzeugung von einem Wesenhaften, das sich in der natürlichen Erscheinung nicht offenbaren kann. Aber wie schwer ist es überhaupt zu entscheiden, wie weit etwas als stilisiert gestaltet oder erlebt worden ist. Das Urteil Boccaccios: die Pferde Giottos seien so natürlich und lebenswahr gemalt, dass man glaubt, sie sprängen aus dem Bilde heraus, muss stutzig machen. Denn wenn der heutige Mensch sein Pferd mit dem Giottos vergleicht, muss ihm das Urteil ebenso unverständlich sein, wie etwa von seiner Wirklichkeit aus beurteilt der Gedanke: die Welt ist eine Emanation aus dem Geist oder das Allgemeine ist realer als das Einzelne. Es gibt keinen einheitlichen Ausgangspunkt, weder für das Auge noch für das Denken.

Schon die wahrgenommene Wirklichkeit entsteht nicht als Produkt der kausalen Wirkung eines zeitlosen Dinges auf eine zeitlose Seele, sondern ist schon Form eines zeitlichen Subjekts. Es ist richtig, dass die Kunstgeschichte die Geschichte des Sehens oder des Auges ist. Nur ist das Auge nicht ein optischer Apparat, wie die camera obscura im Laboratorium, sondern Sehen ist ein geistiger Akt, der die chaotische, unbewusste Wirklichkeit in der Wahrnehmung gestaltet und losgelöst von dem Ganzen des Bewusstseins nicht zu denken ist. Es ist mehr als eine geistreiche Behauptung, wenn Wilde einmal sagt, dass die Natur der Kunst folgt und nicht umgekehrt. Es ist richtig, dass es vor Corot keine Corotschen Landschaften gab, die ein jeder als Realität erlebte und die es später nicht mehr gab, oder

dass die Welt vor dem Impressionismus nicht impressionistisch aussah. Werke, die als Verhöhnung der Natur verlacht wurden, mussten es sich gefallen lassen, von einer späteren Generation als Naturalismus abgetan zu werden. Hierher gehört auch die bekannte Erscheinung in der Musikgeschichte, dass das, was als sinnloser Lärm empfunden wurde, später als ganz natürlich, sogar als zu natürlich, d. h. als Trivialität gelten kann.

Man spricht von dem beginnenden Realismus in der Kunst des Quattrocento. Realistischer aber ist diese Kunst im Vergleich zu dem Vorhergehenden nur deswegen, weil sie unserer Wirklichkeit nähersteht. Wenn diese Zeit die Perspektive entdeckt, so beweist dies nur, dass sie an der unmittelbaren Wirklichkeit etwas anderes für das Wesenhafte angesehen hat, als das Trecento. Die Betonung der Perspektive als des eigentlich Wesenhaften am Raumbild steht aber im engsten Zusammenhang mit der Meinung vom Wesen der Welt und des Menschen. Es ist der beginnende Rationalismus, der hier Gestalt gewinnt. Wesenhaft am Menschen wird die erkennende Vernunft, für die das Wesen der Welt in der Richtigkeit der Beziehung liegt und die Dinge wertfrei und bedeutungslos nur als Gegenstände klarer Anschaulichkeit existieren, bis sie in der Wissenschaft überhaupt nur noch als Grössen durch ihre Raumbeziehungen fungieren. Andere Zeiten sehen das Wesen in der momentanen, zeitlichen Existenz der Dinge, in der Bewegtheit im Lichte, das Wesen des Menschen in dem fluktuierenden Erlebnis der Stimmung und die Materie nur noch als Bewegung. Es ist kein Zufall, dass zu der Zeit, wo der Raum nur als Methode der Ordnung für die Wissenschaft entdeckt wird und seine Dreidimensionalität nicht mehr als die einzige reale Möglichkeit angenommen wird, auch der Raum der Malerei sich loslöst von dem rationalen Raum des Handelns und die Dreidimensionalität innerhalb der Fläche zum Problem wird. Es spricht sich darin eine Kritik an der bisherigen Wirklichkeit der Zeit aus. Der Raum als blosser Ort des Handelns wird nicht mehr als das Wesen der Welt anerkannt, sondern dieses vielmehr optisch in einem Raum gesehen, der selber ein qualitativer Gegenstand,

sozusagen zusammengeballte und ausstrahlende Intensität ist. Diese plumpen Charakterisierungen sollen nur andeuten, wie ein symptomatischer Zusammenhang sich darstellt. Die Analyse der Kunst bis in die kleinste Form als Ausdrucksträger muss sich verbinden mit dem intuitiven Bild vom Menschen im Kosmos, um das gültige Wesen, die Idee der Zeit, das Prinzip ihres Stiles zu erkennen.

Diese Idee ist nicht gleichbedeutend mit Ideal. Vielmehr fliesst das Sollen erst aus der Spannung zwischen Sein und Idee, zwischen unmittelbarer und wesenhafter Wirklichkeit. Wo der gestaltende Wille die unmittelbare Realität nach einem Ideal umschaffen will, ist auch er gebunden an eine eigentliche Wirklichkeit, die erst das Sein-sollende rechtfertigt. Wenn die Kunst von der Idee lebt, so ist damit nicht gesagt, dass sie die Dinge darstellt, wie sie sein sollen. Auch der sogenannte Naturalismus beruht auf der Ueberzeugung von einer spezifischen Wesenhaftigkeit der Welt.

Die Wandlung aber geht von dem Genie aus, das eine neue Wesenhaftigkeit erlebt und verkündet. Freilich immer in den Grenzen einer bleibenden, umfassenden Wirklichkeit. Darin hat es seinen Grund, dass dem späteren Betrachter Erscheinungen als stilverwandt erscheinen, die sich selbst vielleicht als polare Gegensätze empfunden haben. Denn je nachdem man von der verbindenden Voraussetzung oder dem trennenden Neuen ausgeht, ist das Urteil verschieden. So gibt es eine moderne europäische Wirklichkeit, die alle Gegensätze des europäischen Geistes in sich auflöst. An sie sind Haeckel und der Papst in gleicher Weise gebunden, z. B. an die Voraussetzung, dass das Gesetz das Natürliche und das Wunder die Ausnahme ist. Weil aber das Genie eine neue Wirklichkeit verkündet, ist es immer seiner Zeit voraus und kann unmöglich von der Allgemeinheit verstanden werden. Es ist dies keine korrigierbare, psychologische Unzulänglichkeit, sondern eine notwendige Tragik. So beginnt ein neuer Stil mit der genialen Tat des Einzelnen. Hat sich aber das Neue durchgesetzt, ist seine Wirklichkeit in dem sozialen Verband gültig und selbstverständlich geworden, so wird es als das Naturalistische empfunden. Der

Stil wird allmählich zur Manier und Trivialität, wird Ausdruck des Alltäglichen. In diesem guten Sinne verlangt die Kunst nach der Sensation. Denn nur aus der Spannung der es umgebenden Wirklichkeit mit dem Wesenhaften, das ihm gehört, schöpft das Genie die Kraft des Schaffens und Verkündens. Wieder aber muss betont werden, dass dieses neue Wesenhafte dem Genie nicht bewusst zu sein braucht. Der Künstler weiss fast nie, wie er mit seiner Tat an einer neuen Wirklichkeit arbeitet, die verbindlich sein soll für alle geistigen Gestaltungen, für die gesamte Kultur.

Diese Zurückführung auf den Geist als Schöpfer und die Bedeutung der individuellen Tat wird von der materialistischen Geschichtsauffassung geleugnet. Sie glaubt, die Ideologie nur als Oberbau oder als Widerspiegelung des politisch-wirtschaftlichen Geschehens und dieses in völliger Analogie mit der Naturwissenschaft kausal-materialistisch erklären zu können.

Wie die meisten logischen Theorien der Geschichte leidet auch diese daran, dass sie nicht erkenntniskritisch, d. h. nicht nach der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Grenzen orientiert ist. Die Behauptung einer Notwendigkeit des historischen Geschehens, weil das gesamte Sein der Kausalität unterworfen sei, ist ohne positive, zeitlose Gesetze völlig leere Metaphysik. Es ist logisch aber auch inkorrekt, typische Formen immanenter Lebensentwicklung durch das Wort „Gesetz" den zeitlosen Relationen der Raumgegenstände gleichzustellen. Freilich hat jede Erscheinung einen Grund. Nur wird damit keine kausale Determination der Geschichte bewiesen. Auch die Annahme eines völlig freien Willens jedes Einzelnen brauchte auf die Begründung jeder einzelnen Handlung nicht zu verzichten. Freiheit ist nicht identisch mit Grundlosigkeit, sondern bezeichnet nur den polaren Gegensatz zu jeder Determination einer Bewegung im Raum durch Faktoren, die ausser ihr liegen. Ueberall aber, wo ein Motiv eine Handlung begründet, ist alles Aeussere nur ein Anlass zur spontanen Reaktion. Die Geschichte ist daher eine retrospektive Wissenschaft, die für jedes Geschehen nach einem Grund suchen darf, ohne im geringsten damit etwas

über seine Notwendigkeit zu behaupten. Sie begreift die Realität in ihrer Einmaligkeit. Ob aber diese prinzipiell hätte anders sein können oder nicht, ist eine völlig unlogische Frage, weil es keinen logischen Weg gibt, der zu ihrer Beantwortung führen kann.

Der Versuch nun, die Geschichte durch die Methode, nämlich durch die Betonung des Allgemeinen gegenüber dem Individuellen der Naturwissenschaft anzugleichen, scheitert an der verschiedenen logischen Bedeutung des Allgemeinen. Die Aktion einer Mehrheit wird doch nur von dem Einzelnen aus verstanden, selbst wenn sein Handeln durch die Zugehörigkeit zu einer Masse, durch bewusste oder unbewusste Nachahmung, Fortfall von Hemmungen, Sicherheitsgefühl usw. beeinflusst wird. Auch die Ohnmacht des Einzelnen gegenüber dem allgemeinen Geschehen beweist nicht, dass dieses an sich kausal bestimmt ist. Wie weit aber das Individuum innerhalb der Vielheit, zu der es gehört, von Einfluss auf das Geschehen, wie weit es ersetzbar oder notwendig ist, das ist nicht logisch prinzipiell zu entscheiden, sondern wohl den Umständen nach verschieden, wenn man überhaupt diese Frage stellt.

Ob die Geschichte ohne Napoleon oder Cäsar so abgelaufen wäre, wie wir sie erfahren, ist eine zwecklose Frage. Wir können die Welt nur erkennen, wie sie ist. Den Ablauf der realen Ereignisse aber können wir bestimmt ohne die Individuen nicht erkennen. Natürlich kann man Geschichte schreiben, ohne Cäsar zu erwähnen, wenn man nämlich auf die Erzählung des realen Vorgangs verzichtet. Aber durch die freiwillige oder unfreiwillige Ausschaltung der Individuen aus der Erzählung beseitigt man nicht seine Tatsächlichkeit in der Geschichte.

Es war also ein grosser Irrtum, die Einstellung auf das Allgemeine vom logischen Standpunkt aus der Geschichte verbieten zu wollen, weil sie dadurch sich auf das Gebiet der Naturwissenschaft begibt[1]. Im Gegenteil muss der Beweis erbracht werden, dass sie trotz aller Verallgemeinerung sich niemals prinzipiell mit der Naturwissenschaft berührt.

Etwas ganz anderes ist es, wenn die Theorie die Kausalität

[1] Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

der Geschichte damit begründet, dass die Masse, die Geschichte macht, immer materialistisch-kausal bestimmt ist, — nämlich durch wirtschaftliche Motive. Hier ist es nicht mehr die formale Bedeutung des Allgemeinen, auf die man sich in dem Vergleich mit der Naturwissenschaft stützt, sondern eine inhaltliche Meinung über seine Motive.

Diese Behauptung aber beruht auf einer plumpen Verwechslung des Materialismus als logisch metaphysischem System und ethischer Einstellung. Während der Materialismus als metaphysisches System das Tote oder die Materie in ihrer blinden Gesetzmässigkeit dem Lebendigen in seiner zweckhaften Spontaneität gegenüberstellt, gründet sich der Materialismus als ethischer Begriff auf die Unterscheidung niederer und höherer Bedürfnisse, Geist und Sinnlichkeit oder wie man es nennen will. Dass aber das Handeln einer Mehrheit, je grösser diese ist, von desto primitiveren Motiven bestimmt wird, ist eine empirische Erfahrung. Ganz gleichgültig ob mit Recht oder Unrecht, erniedrigt also diese Geschichtsauffassung den Menschen als ethisches Wesen, ohne ihn aber dadurch als Gegenstand dem logischen Materialismus, der bestimmten Auffassung des Geschens einordnen zu können. Der Mensch wird dadurch nicht zur Maschine; auch wenn die ganze Welt nur von Hunger und Liebe regiert würde, so wäre sie zwar in unserer Terminologie entgeistet, aber nicht entseelt. Der Mensch bliebe immer noch das psychisch motivierte Wesen, das sich, wie man wohl heute nicht mehr zu betonen brauchte, im Rahmen des naturwissenschaftlichen Materialismus nicht erklären lässt.

Eine grössere Notwendigkeit im logischen Sinne wird also durch die einseitige, wirtschaftliche Motivierung nicht erreicht. Im Grunde genommen macht die Theorie den Fehler, das wirtschaftliche Objekt, das für die Analyse der Wirtschaft ein fruchtbares Schema sein kann, aber selbst hier auf alle Fälle eine unwahre Abstraktion ist, als Realität zu nehmen, die alles Handeln erklären soll. Die Wichtigkeit der wirtschaftlichen Motivierung soll natürlich nicht bestritten werden. Ebensowenig das Verdienst, den engen Zusammenhang sozial-wirtschaftlicher Verhältnisse mit den geistigen Schöpfungen betont

zu haben. Nur mit dem Oberbau der Ideen oder der Spiegelung der Wirtschaft in ihnen ist es nicht getan. Für uns ist auch dieser Zusammenhang nur ein symptomatischer. Die soziale Struktur ist wie alles in der Geschichte Gestaltung des Geistes, die auf eine Idee, eine letzte Wirklichkeit zurückweist. Ein Fehler liegt schon darin, dass man die soziale Struktur als objektive Tatsache hinstellt. In Wahrheit existiert sie genau wie alles andere nur als Erlebnis. Sie ist ein Teil der unmittelbar erlebten Wirklichkeit und abhängig von dem Erleben. Eine Struktur, die von dem Betrachter als ungerecht beurteilt wird, kann als absolutes Gleichgewicht, d. h. als gerecht erlebt worden sein. Und tatsächlich muß ja auch die politische Agitation — ob mit Recht oder Unrecht — immer darauf hinarbeiten, das Bild des Menschen, die Anschauung von seinen Rechten und seiner eigentlichen Bestimmung in den Massen zu ändern. Schon dies beweist, dass die historische Bewegung niemals in dem vermeintlichen Objektiven begründet ist, sondern in der Idee, die sein Erlebnis bestimmt. Es ist klar, daß das Hauptmoment der Idee die Stellung des Menschen im Kosmos ist. Und dieses Bild bestimmt die Struktur der Gesellschaft und ihr Erleben. Das Vorherrschen der wirtschaftlichen Motivierung kann ein Charakteristikum der Zeit sein und seinerseits mit einer verlogenen Ideologie im verständlichen Zusammenhang stehen. Aber logisch prinzipiell lässt sich die Wirtschaft als Grund, und die Idee als Folge nicht begründen.

Die Betrachtung der Kultur als Ausdruck des schöpferischen Geistes schliesst als empirische Wissenschaft zunächst jede Bewertung aus und proklamiert scheinbar einen absoluten Relativismus. In Wahrheit aber weist sie erst der Bewertung den Weg. Dass der Relativismus wie ein Schreckgespenst auf den modernen Menschen wirkt, liegt mehr in einer Schwäche der Zeit begründet, als in ihrer ehrlichen, glaubensstarken Ueberzeugung. Schon die übergrosse Bedeutung, die das Wertungsproblem in der Theorie der Geistesgeschichte geniesst, weist darauf hin. Wer sich im Besitz eines Wertmasstabes weiss, braucht sich das Recht zu werten nicht erst zu beweisen. Wer weiss,

was Gut und Böse ist, wird sich durch die historische Verschiedenheit der Anschauung von Sitte und Recht in seinem Urteil nicht beirren lassen. Der Relativismus aber hat eine wichtige methodische Bedeutung, indem er zeigt, was es zu bewerten gilt — nämlich die Idee. Er stellt an den Forscher die trivial klingende Forderung, zunächst von seiner Wirklichkeit zu abstrahieren und zu versuchen, hinter der Erscheinung nicht das seelische Motiv, sondern die seelische Notwendigkeit zu suchen, die zu dem Werk drängte. Die Objektivität des Historikers liegt nicht darin, dass er nur nach der Erklärung sucht und von dem Wert absieht, sondern dass er den Standpunkt des Werte schaffenden Schöpfers sucht. Damit ist die Aufgabe der Vergangenheit gegenüber gelöst. Insofern aber die Geschichte lebendig wirkend in die Zeit hineinragt, hat er als lebendiger Mensch das Recht, jene Wirklichkeit zu bewerten, die für das Werk entscheidend war. Ohne diese Begründung ist sein Werturteil über das Werk nichtssagend. Und auch an dem Qualitätsunterschied der Werke innerhalb dieser Wirklichkeit braucht die Geschichte nicht vorüberzugehen. Der Ausdruck des Wollens ist Vollendung und Intensität nicht gleich. Nur darf sie nicht verlangen, was nicht gewollt war.

Gerade der Relativismus also betont den Wert, indem er als Gegenstand den wertenden schöpferischen Geist und seine Wirklichkeit anerkennt, während die konsequente philologische Geschichte nur den objektiven, chronologischen Zusammenhang der Werke sucht und die Bewertung einer ihr völlig fernliegenden dogmatischen Wertwissenschaft überlassen muss. Ein absoluter Masstab ist aber für die Wissenschaft unbegründbar. Eine Aesthetik etwa, die nach den Gesetzen des Schönen sucht oder gar beweisen will, was an der Kunst gefällt oder — wie es noch törichter heisst — Lust erregt, kann nur einseitig, subjektiv dogmatisch der Geschichte gegenüberstehen und mündet in die irreführende, triviale Behauptung, dass der Geschmack sich ändert. Diese Aesthetik aber ist selbst nur historisch zu verstehen, und zwar als Ausdruck einer höchst unernsthaften Zeit, die von der Kunst nichts anderes verlangte als Gefallen, Trost, Erheiterung und die lügnerische Illusion eines

Erhabenen, das sie über die eigne Misere hinwegtäuschen sollte. Von der lächerlichen psychologischen Theorie, dass der Mensch nach Lust strebt und das Kunstwerk Lust erregt, schweige ich hier. Der Einheitspunkt, in dem die Verschiedenheiten der historischen Kunstwerke zusammentreffen, kann kritisch nur derselbe sein, der auch für die Geschichte Ausgangspunkt ist: der schöpferische Geist. Will man aber von dem erlebenden Subjekt ausgehen, so ist es Erschütterung und nicht Lust, was vor der Kunst erlebt wird und worauf sie zielt. Auf eine Phänomenologie dieses Erlebnisses, das weit über den Rahmen der aktuellen Gegenwärtigkeit hinausragt und durch eine Analyse des momentanen Bewusstseinsinhaltes nicht zu bestimmen ist, kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. In ihm liegt die Verwandtschaft zwischen Kunst, Religion und Liebe begründet. Wir ankern so fest im Zweckhaft-Irdischen, dass wir erschüttert werden durch die Berührung mit dem rein Wesenhaften der Dinge, der Welt und des Menschen. Dies aber ist der Sinn der Kunst, der Zweck ihrer Verkünder, und nur, wer Erschütterung vor ihr erlebt, weiss, was Kunst ist.

Aber dieses Wesenhafte existiert nur in konkreter, wandelbarer Form. Das Kunsterlebnis ist wohl die Besinnung auf das Menschliche, Freiheit von allem persönlich Zufälligen. Darauf deutete Kant in der Sprache seines Systems mit dem Begriff der Interesselosigkeit. Aber auch dieses Allgemein-Menschliche ist leere Form, wenn nicht als konkreter Inhalt jene letzte wandelbare Wirklichkeit es ausfüllt. Denn diese ist es ja, die das Persönliche vergessen lässt und die Individuen bindet. Vielleicht gilt dies sogar noch von der Wahrheit der Erkenntnis, wo sich wohl der Inhalt am meisten verflüchtigen lässt, ohne dass die Form des allgemein Menschlichen ganz leer würde. Die Begründung der Erkenntnis liegt in der Besinnung auf das Bewusstsein überhaupt. Aber es ist fraglich, ob dies mit seinen reinen Formen oder Methoden von Raum und Zeit in der theoretischen Darstellung zu konkretem Wissen gelangen kann ohne sonstige Voraussetzungen, die historisch bedingt wären und es uns erlauben würden, von einer Stilgeschichte der Wissenschaft unabhängig von allem Fortschritt der Ent-

deckungen zu sprechen. Sowie wir aber über das abstrahierende intellektuelle Bewusstsein hinausgehen, wird es ganz deutlich, dass wir nur von dem konkreten wandelbaren Menschen ausgehen können, um seine Wirklichkeit zu verstehen, die ihn als bestimmte Form bindet, wenn er selbst das Wesentliche verwirklichen will. Nicht der Geschmack ändert sich, sondern das Wesen der Welt, das sich im Kunstwerk verkörpert. Was sich der unmittelbaren Hingabe und Anschauung in dem Erleben eröffnet, das zeigt die geisteswissenschaftliche Analyse begrifflich und gleichsam physiognomisch begründend. Das Ziel der Kunstgeschichte ist, wenn man nicht den symptomatischen Zusammenhang mit den anderen Systemen sucht: Sehen-lehren, und dieser Zweck ist keine pädagogische Folgerung, sondern mit ihrem höchsten wissenschaftlichen Ziel identisch. Denn ihr kommt es nur darauf an, das Werk durch die bis ins Kleinste gehende Analyse seiner Sprache als Ausdruck eines konkreten Geistes zu begreifen.

Für die Geisteswissenschaft aber ist zunächst alles als Ausdruck oder als Stil zu begreifen. Es ist keine Frage, dass z. B. die sogenannte Stillosigkeit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts von diesem Standpunkt aus einen ganz bestimmten Geist vertritt, als Stil aufzufassen ist, wenn man darunter das innere Wesen oder das Gesetz der Zeit versteht. Höchstens könnte man die Uneinheitlichkeit als Stillosigkeit bezeichnen. Allein auch dieser geistig soziologische Zwiespalt will verstanden werden als besondere geistige Konstellation. Wenn die offizielle bürgerliche Kunst alle Stile vom Griechischen über das Romanische und Gotische bis zum Barock verwendet, so ist das höchst charakteristisch und nicht mit Stillosigkeit, Geistesarmut usw. abzutun. Man sucht das Erhabene, wo man es findet, weil man die eigne unmittelbare Wirklichkeit nicht mehr als erhaben, am Geist gemessen nicht mehr als berechtigt erlebt. Man sieht hier deutlich, wie die dogmatisch ästhetische Betrachtung vor der geisteswissenschaftlichen versinkt und selbst nur als Zeitausdruck zu verstehen ist. Gerade dies ist charakteristisch, dass man von der Kunst ein in-

teresseloses Wohlgefallen verlangt und sie deswegen so völlig von der unmittelbaren Wirklichkeit loslöst. Man sucht nach einer erhabenen Idealität, die ganz bewusst dem unmittelbaren Leben fernstehen soll. Es ist nur scheinbar paradox, dass es der Ausdruck dieses Geistes ist: gerade sich nicht auszudrücken. Es ist das Zeichen der Zeit ohne Gleichgewicht, dass ihr ideales Weltbild mit der Gestaltung des Lebens nicht in Einklang zu bringen ist. Deswegen konnte sie aus dem Leben heraus keine Form entwickeln und dekretierte dogmatisch, dass die Kunst ausserhalb des Lebens zu stehen hat und nur gefallen soll. So flüchtet sie sich in ein Reich des Erhabenen, das man ästhetisch schön finden kann, weil es nichts von dem wirklichen Leben in sich trägt.

Der Relativismus hat also die methodische Bedeutung, den Sinn der Erscheinung zu ergründen. Damit ist freilich nicht ihre absolute Zweckbedeutung innerhalb des Ganzen der historischen Entwicklung gemeint. Nur eine Geschichtsphilosophie kann eine solche rechtfertigen und wird allerdings meistens auf eine menschlich, allzu menschliche Sinngebung des Sinnlosen post festum herauslaufen[1]. Der Begriff Sinn hat für uns nur eine empirische Bedeutung. Wenn wir die Negerkunst geisteswissenschaftlich erfassen wollen, so ist es eine gleichgültige, terminologische Frage, ob sie von einem dogmatischen Standpunkt aus Kunst zu nennen ist oder nicht. Eine Aesthetik, wie sie Goethe verpflichtete, die ägyptische Kunst aus den Museen in das ethnographische Raritätenkabinett zu verbannen, ist nur historisch charakteristisch, von seinem Weltbild aus notwendig. Der Sinn des Werkes ist das Problem. Wenn eine spätere Zeit etwa das Magische aus der ästhetischen Betrachtung verbannt, weil sie nicht mehr die Erschütterung des ganzen Menschen von der Kunst verlangt, so ist das eine charakte-

[1] Vgl. Theodor Lessing, die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Sonst ein höchst unkritisches Buch, das die Probleme der Geschichte nur verwirren kann, weil es nicht erkenntniskritisch orientiert ist und keinen Unterschied macht zwischen schlechter und möglicher Geschichtsschreibung, menschlich und logisch bedingter Unvollkommenheit, zwischen falschen und notwendigen Problemen.

ristische Einstellung, die aber für die historische Erkenntnis nicht fruchtbar gemacht werden kann.

Das neunzehnte Jahrhundert ist stolz auf seinen historischen Sinn. Man sollte aber lieber sagen: auf den historischen Intellekt, denn gerade der Sinn für die Geschichte, der sich aus der Romantik heraus entwickelte, wurde durch die philologische Wissenschaft zerstört. Dieser Sinn wurzelt in einem Solidaritätsgefühl des Menschen, das sich zunächst wohl als Nationalbewusstsein entwickelt. Dem abstrakten Ideal der Humanität, dem leeren Bild des Menschen tritt die Geschichte als Realität der Idee Mensch gegenüber. Es ist die eigene Sache, die hier verhandelt wird, und daraus schon ergibt sich eine eigentümliche Forderung an den Forscher, die nur in scheinbarem Widerspruch zu der verlangten wissenschaftlichen Objektivität steht. Es wäre besser um die Geschichte als Wissenschaft bestellt, wenn das psychologische Motiv nicht der Erkenntnisdrang, sondern die Teilnahme, die Begeisterung, die Liebe, die Verteidigung, das Ueberzeugen-wollen wäre. Ist die Geschichte die Offenbarung des schöpferischen Geistes und jede Gestaltung getragen von einem letzten Bild der Wirklichkeit, so ist es die erste Bedingung des Forschens, die Gestaltung als seelische Notwendigkeit zu begreifen. Wie der Satz: Alles verstehen heisst alles verzeihen, der Ausdruck einer primitiven und keineswegs einer geläuterten Sittlichkeit ist, wenn man dies Verstehen nicht über die psychologische Motivierung hinaus bis zu einer letzten schicksalsmässigen Notwendigkeit vertieft, die aber schon jenseits des Verzeihens liegt, so hat man zu einem historischen Urteil auch erst das Recht, wenn man diese Notwendigkeit, nicht den kausalen Grund erlebt hat. Statt dessen verschanzt man sich hinter einer Objektivität, die ähnlich wie die moderne Toleranz nicht der Ausdruck des Respektes, sondern der Gleichgültigkeit ist. Die philologische Wissenschaft hat den eigentlichen Inhalt der Geschichte vergessen. Sie betrachtet das Werk als eine Zufälligkeit, die da ist und chronologisch in einen allgemeinen Zusammenhang einzuordnen ist. Sie glaubt bestenfalls mit der psychologischen Motivierung auszukommen, ohne das Getriebensein, das Nicht-anders-kön-

nen als Wesensmoment des Schöpferischen anzuerkennen. Wenn aber diese Notwendigkeit nicht in ihrem Recht erlebt werden kann, weil sie im Widerspruch steht mit der Wirklichkeit, an die man als geistige Person gebunden ist, so ist auch wissenschaftlich der Kampf nicht erlaubt, sondern geboten. Die lächerliche Angst vor dem Kampf beweist die falsche Einstellung zu einer Wissenschaft, die das Lebendige zum Gegenstand hat. Man pflegt die sogenannte Subjektivität als ein menschlich bedingtes, notwendiges Uebel hinzustellen, das es unmöglich macht, das Ideal der Wissenschaft, die objektive Wahrheit, zu erreichen. Dieses Ideal aber beruht als solches auf einem erkenntniskritischen Irrtum, ist selbst nur psychologisch aus einem Geist heraus zu verstehen, dem der Sinn des Lebens verlorengegangen ist und der sich der Grenzen der Vernunft nicht bewusst ist. Objektivität hat in der Geschichte nur eine methodische Bedeutung, indem sie fordert, die Erscheinung aus sich heraus zu begreifen. Es gibt keine Richtigkeit in der Geschichtswissenschaft, die vergleichbar wäre der Richtigkeit der Naturwissenschaften. Der Mensch und das Werk lassen sich nur deuten, weil der Zusammenhang nur im Erleben liegt und sich nicht den Sinnen demonstrieren lässt. Die Teilnahme kommt hier weiter als die „objektive" Betrachtung. Wer den Wert des Werkes aber nicht anerkennt, wird auch den Menschen sachlich anders deuten. Das Streben nach der Objektivität der Bewertung ist Vermessenheit, und der skeptische Verzicht auf die eigene Ueberzeugung: Feigheit und Verantwortungslosigkeit. Der Grund liegt darin, dass das Schöpferische, das erkannt werden soll, selbst nicht mit der Vernunft identisch ist, die die beweisbare Objektivität schaffen will. Wäre es so, so müsste sein Werk von der Vernunft als wahr und falsch zu beurteilen sein. Der Geist aber schafft eine Objektivität, die aus der Ueberzeugung heraus die Allgemeingültigkeit wohl beansprucht, aber nicht in dem Rahmen des allgemeinen intellektuellen Bewusstseins, der Wissenschaft erfüllt, wie Kant dies schon in der Analyse des ästhetischen Urteils nachgewiesen hat. Was seinen Geltungsanspruch nicht auf diese Vernunft gründet, kann auch nicht von ihr beurteilt wer-

den. Darum ist die objektive Wahrheit nicht einmal als kritisches Ideal für die historische Erkenntnis zu rechtfertigen. Hinter ihm steckt nur die namenlose Angst, auf sich selbst, auf seine Ueberzeugung angewiesen zu sein, wo es keine Beweise gibt. Diese persönliche Ueberzeugung ist keine nur psychologisch notwendige Beigabe und Trübung der Erkenntnis, sondern ihr tiefster Grund. Die Gebundenheit an eine Wirklichkeit, von der man nicht lassen kann, ist völlig gleichartig der Evidenz der logischen Gesetze, auch wenn sie nicht allgemein gültig ist. Weil der Gegenstand der Geschichte die Gestaltung und der Kampf dieser Ueberzeugungen ist, deswegen ist es ein Symptom der Entartung, den Kampf der Ueberzeugungen über die Geschichte als einen leider notwendigen Abfall von dem Ideal hinzustellen, und Vermessenheit des Intellektes, in diesem Prozess Richter sein zu wollen, weil er später geboren ist und der Kampf scheinbar vorüber ist. Wenn man nach einer objektiven, theoretischen Bewertung der Vergangenheit — die Gegenwart schaltet man ja von vornherein aus — nur strebt, um ein richtiges Urteil abgeben zu können, so ist die Wissenschaft — nicht am Praktischen, sondern am Bild des Menschen gemessen — eine sinnlose Tätigkeit. Sinn hat das Bewerten nur als gegenwärtige Lebensnotwendigkeit, um seine Bewunderung und seine Ablehnung auf ihr Recht hin zu prüfen und sich klar darüber zu werden, warum man etwas bewundern oder ablehnen muss, nicht aber um mit seinem Wissen — und sei es auch vor Gott — die Prüfung zu bestehen. Nur eine mutlose, ohnmächtige Zeit kann aus diesem Relativismus einen Skeptizismus folgern. Er ist keine logische Konsequenz, sondern nur eine psychologisch verständliche Einstellung. Der Mensch, der weiss, wie er mit seiner Ueberzeugung steht und fällt und, ohne einen objektiven Beweis ihrer Richtigkeit zu erbringen, nur zu ihr bekehren kann, wird die Grösse des Relativismus ermessen. Er handelt aber auch nicht, „als ob“ es das Richtige gäbe. Dieser Philosophie des „als ob“ setzen wir entgegen die Philosophie des „trotzdem“. Eintreten für das, was man für richtig hält, auch ohne dass man es beweisen kann! „Trotzdem“: dies heisst Verantwortlichkeit. Unsere ganze un-

heroische Kultur aber läuft auf die Entlastung des eigenen Gewissens heraus. Der Kampf mit gutem Gewissen ist das wissenschaftliche Ziel der Geschichte, die ihrem logischen Wesen nach selbst nur Werke schafft, die im Bekehren und Ueberzeugen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, ohne sie im Beweis erfüllen zu können.

Die Problematik, nicht nur die Behandlung der philologischen Geschichte raubt der Wissenschaft alles, was sie für den lebendigen Menschen bedeutungsvoll macht. Für sie ist das Geschehen nur Gegenstand des Intellekts, der die Dinge in der vergangenen Zeitreihe als Ursache und Wirkung erkennen will. Damit ist dem Erkenntnistrieb Genüge getan. Für unsere Betrachtung aber liegt das Hauptproblem der Geschichte nicht in der Erklärung dieses Nacheinander, sondern ihr Gegenstand ist der Geist in seiner absoluten Gleichzeitigkeit mit uns selbst. Sie sieht die Geschichte nicht als Reihe hinter sich, sondern sozusagen von oben als Ebene. Ihre Frage lautet nicht: wann ist es gewesen und wo kommt es her, sondern: was ist es gewesen. Paradox ausgedrückt: die Geschichte muss zunächst aller historischen Fragestellung entkleidet werden. Historisch bedeutungsvoll ist die sachliche Situation, in die das Schöpferische simultan gestellt ist, was ebensogut für das räumlich wie für das zeitlich Auseinanderliegende gilt. Das Nacheinander, die eigentlich historische Ableitung kommt erst in zweiter Linie, soweit es nicht unmittelbar das Verständnis des Wesenhaften fördert, für das an sich die chronologische Ordnung gleichgültig ist. Die Zeit ist eben für die Geschichte weniger eine Ordnung der Erscheinungen als eine qualitativ ausgefüllte Realität, die von oben gesehen simultan existiert.

Was dieser Betrachtung am meisten im Wege steht, ist der Gedanke des Fortschritts. Zur Rechtfertigung der eigenen Kultur sieht man die Vergangenheit als Vorstufe an. Wo aber der Geist sich mit einer neuen Wirklichkeit an den Lebenden wendet, kehrt man der Zeit den Rücken und preist die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart. Der Fortschrittsgedanke wird somit von dem optimistischen Wunsche getragen, dass die Entwicklung eine selbstverständliche automatische Bewegung ist,

die ohne die Aktivität des Individuums abläuft. Gegenüber der Spontaneität des Moments als dem fruchtbaren Schoss der Zukunft hält man an der Vergangenheit fest, ihrem Dasein als Resultat gegenüber am Fortschritt. Diese Einstellung erklärt es, dass man das Wesenhafte der Geschichte in dem Vergangensein erblickt, ohne die Gegenwart in den spontanen Schöpfungsprozess mit einzubeziehen. Wie aber die Gegenwart völlig im Recht ist, wenn sie schöpferisch unbekümmert um alle Relativität, die die Erkenntnis beweist, an der Verwirklichung ihres Absoluten arbeitet, so ist es der Sinn jeder Zeit, über sich selbst hinaus eine zeit- und raumlose Gegenwärtigkeit zu beanspruchen. Dieses Recht schneidet man ihr ab, indem man sich auf den Standpunkt der reinen Erkenntnis stellt. Man negiert den Willen des Schöpferischen, indem man nur die Tatsächlichkeit anerkennt und das Problem allein darin sieht, wie sich eins aus dem andern entwickelt.

Das Motiv dieser modernen Wissenschaftlichkeit ist — die Beruhigung. Es ist nicht richtig, darin das transzendental psychologische Motiv der Erkenntnis überhaupt zu sehen. Wenn Aristoteles in dem θαυμάζειν den Anfang der Erkenntnis sieht, so ist es nicht das intellektuelle Sichwundern über das Unbekannte, die Beunruhigung vor dem Unerwarteten und Unberechenbaren, sondern mehr das Bewundern, das Staunen vor dem Geheimnisvollen. Man verlegt mit Recht in der modernen Religionsphänomenologie den Akzent auf dieses Erlebnis des Irrationalen, auf die Anerkennung des Numinösen[1] im Gegensatz zu einer mehr aufklärerischen Tendenz, die auch das Wesen der Religion in einer bewussten Klärung der Beziehung von Gott und Mensch sieht und bei aller Anerkennung des Göttlichen doch mit einer gemeinsamen Basis rechnet, auf der der Mensch mit seinen Seelenkräften sich ihm nähert. Von hier aus ist auch die Stellung der modernen Wissenschaft zur Natur, ganz im Gegensatz zu der des Mittelalters zu verstehen. Die Naturmystik ist nicht charakterisiert durch die „unhaltbaren“ phantastischen Vorstellungen über die Natur, sondern durch die Einstellung zu ihr. Man anerkennt einen

[1] Vgl. Otto: Das Heilige.

absoluten Sinn, ein Geheimnis, das als solches bestehen bleibt, auch wenn man sich um seine Enthüllung bemüht. Die Natur bleibt Gegenstand jenes Respektes indem sie in einer anderen Sphäre oder Kategorie existiert, in einem absoluten Dasein, dem man sich nähern kann, das aber niemals ein blosser Gegenstand der Bearbeitung wird. Darum hat auch die Beherrschung der Naturkräfte einen anderen Sinn. Sie bleibt dem Zauber verwandt, indem sie einen persönlichen Kampf, ein Ereignis darstellt. Die moderne Naturwissenschaft aber reisst die Schranken zwischen Natur und Vernunft nieder. Blieb die Natur trotz der Erkenntnis Gegenstand der Bewunderung, bemühte man sich um die Erkenntnis gerade wegen der Verehrung oder, um zu staunen, so ist der Sinn der heutigen Wissenschaft die Wertfreiheit und Bedeutungslosigkeit sowohl innerhalb des Systems selbst wie vor allem des Systems als Ganzen gegenüber der Vernunft. Man erkennt die Natur, um sich über sie zu erheben und sie unpersönlich systematisch zu beherrschen. Sie wird zum reinen Gegenstand des Intellekts, der gegen das Unbekannte kämpft und nichts weiter will, als die Erscheinungen in einem allgemeinen System zu ordnen.

Von hier aus ist auch der Sinn der modernen Geschichtswissenschaft zu verstehen. Glaubt man doch auch hier sogar durch die Erkenntnis der Vergangenheit die Geschichte des Kommenden beherrschen lernen zu können. Aber abgesehen von dieser Torheit liegt die Gleichheit der wissenschaftlichen Einstellung darin, dass auch hier der reine Intellekt siegt und die Geschichte zum wertfreien Gegenstand der Bearbeitung wird. Die Ordnung der Erscheinungen in der Zeit ganz unabhängig von ihrer Bedeutung ist der Stolz der Wissenschaft. Durch dieses Nivellement betrügt man das Schöpferische um seine Wirkungsmöglichkeit, denn in einem kritischen Sinne ist dieses immer revolutionär. Der Begriff schöpferische Entwicklung ist eigentlich ein Widerspruch in sich selbst. Das Schöpferische ist im Gegensatz zur Entwicklung nicht stetige Wandlung, sondern Beginn. Von einem sehr hohen Standpunkt, der das Schöpferische als Masstab nimmt, ist keine immanente Entwicklung nach dem Fortschritt gerichtet, sondern ein Aus-

laufen, eine Trivialisierung, eine allmähliche Verallgemeinerung, Verflachung des Genialen. Damit ist freilich nicht gesagt, dass das Genie zusammenhanglos in der Luft schwebt. Aber es ist nur eine Steigerung des Lebendigen, insofern schon jede primitive Lebensäusserung nicht mehr als Wirkung einer Ursache, sondern als spontane Reaktion auf einen Reiz zu verstehen ist. Für das Schöpferische ist alles Gegebene, womit es in Zusammenhang gebracht werden kann, nur ein Anlass zur Tat. Mit allen inhaltlichen Zusammenhängen kann man also den Beginn nie erfassen. Es ist das Prinzip der philologischen Geschichte, dieses Schöpferische zu negieren. Durch den Grundsatz, dass das Kleine genau so Gegenstand des Wissens ist wie das Grosse, adelt man nicht das Bedeutungslose, sondern erniedrigt das Bedeutungsvolle. In diesem Nivellement drückt sich die Grundabsicht aus, nicht die Sprache des Genies zu verdeutlichen, sondern es als alltägliche Erscheinung — die es im psychologischen Sinne auch ist — zu erklären. Bezeichnend ist das Wort Niebuhrs: „Zu einer Sache wenigstens ist die Geschichte, klar und ausführlich begriffen, nutz: dass man weiss, wie auch die grössten und höchsten Geister unseres menschlichen Geschlechts nicht wissen, wie zufällig ihr Auge die Form angenommen hat, wodurch sie sehen und wodurch zu sehen sie von jedermann gewaltsam fordern, gewaltsam nämlich, weil die Intensität ihres Bewusstseins ausnehmend gross ist. Wer dies nicht ganz bestimmt und in vielen Fällen weiss und begriffen hat, den unterjocht die Erscheinung eines mächtigen Geistes, der in eine gegebene Form die höchste Leidenschaft bringt." Dann ist die Geschichte wirklich der Feind des Schöpferischen, denn der mächtige Geist will unterjochen. Unsere Absicht ist nicht die, das Genie als das Rätselhafte hinzustellen, was sich gegen die Erklärung logisch sträubt — dies ist belanglos — sondern zu betonen, dass die Wissenschaft gegenüber dem Schöpferischen eine andere wichtigere Frage zu lösen hat, nämlich die: zu zeigen, wie es die Welt gesehen hat und gesehen wissen will. Diese Frage umgeht man, indem man das Werk wie jedes andere nur auf seine Entstehung hin zum Gegenstand des Wissens macht. Indem man alle Individuen nur nach den

Regeln des allgemeinen Geschehens begreifen will, schaltet man das Individuum wiederum aus. Wenn die Geschichte wirklich auf das Individuelle gestellt werden soll, so kann dies nur heissen, dass man seine besondere Stimme hört. Die philologische Geschichte aber setzt ein ganz leeres Bewusstsein voraus, das hier wie dort nach denselben Regeln und nur unterschieden durch den erlebten Inhalt zu verschiedenen Phantasie-Inhalten kommt.

Die Frage also, wie das Werk entstanden ist, richtet die philologische Geschichte. Durch sie wird diese zu einem Archiv, in dem alles als toter Gegenstand aufgehoben wird, was lebendig wirken wollte. Auch die Bewunderung tötet — mehr als die Verachtung. Wenn Christus noch einmal auf die Welt käme, man würde ihn nicht kreuzigen und auch nicht verspotten, man würde ihn töten, indem man ihn theoretisch bewundert und psychologisch erklärt. Die wahre Geistesgeschichte zielt nur darauf, die Wirkung zu ermöglichen oder zu vereiteln. Darum interessiert sie an der politischen Geschichte auch nicht, wie alles als Tat geworden ist, sondern nur, welche Ideen miteinander gerungen haben, was gewollt wurde und woran es gescheitert ist. Die Frage der historischen Ableitung erzeugt die Gleichgültigkeit gegenüber dem Gestalten des Geistes und muss allerdings lähmend auf die Gestaltung des lebendigen Geschlechtes wirken. Die andere aber: was die Gestaltung sagen wollte, kann dies nie. Nur eine schwache, ohnmächtige Zeit kann sich dadurch, dass es andere Weltbilder gibt, beirren lassen, ihre eigene seelische Notwendigkeit zu gestalten. Schädlich kann nur die Geschichte sein, die die Gegenwart zwingt, sich als Folge zu empfinden und nicht als Dasein.

Durch eine solche Betrachtung kann die Geschichte wieder zu einem Element lebendiger Bildung werden und so das Verlangen nach der Verbindung von Wissenschaft und Leben befriedigen. Der Futurismus predigt den Unwert der Historie, weil nur die Gegenwart und Zukunft eine Beachtung verdient, und in dasselbe Horn stösst der Aktivismus mit der Nuance, dass nur die politische Tätigkeit den Sinn des Lebens ausmache.

Beide kommen darin überein, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit nur lähmend auf die unmittelbare gegenwärtige Tat wirken kann. Mit dem Vorwurf des Materialismus oder Utilitarismus sind diese Strömungen nicht abgetan. Man muss vielmehr zugeben, dass ein echter, wenn auch häufig recht unklarer Idealismus sie beseelt. Man kann den Reichtum bekämpfen, weil er den Weg ins Himmelreich verschliesst oder weil er vor den Mitmenschen ungerecht ist. Genau so kann man die Bildung bekämpfen, weil sie die Erfüllung des wahren Menschseins hindert oder weil sie vom Leben der momentanen Gesellschaft aus gesehen ein unnotwendiger Luxus ist.

Schon Nietzsche, der am tiefsten die Gefahr und den Niedergang der Kultur empfunden und vorausgeahnt hat, protestierte mit aller Schärfe gegen die Geschichte als das absolut lebensfeindliche Element der Bildung. Es ist kein Zweifel, dass dies für die — in unserer Terminologie: philologische Geschichte berechtigt ist. So berechtigt die Goethesche Ironie: Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, auch ist, so bedeutungsvoll auch das Streben nach Wahrheit um der Wahrheit willen für das Bild des Menschen sein mag, so sehr muss man betonen, dass dieses Streben, auf die Geschichte als Wissenschaft angewandt, lebensfeindlich und in gewissem Sinne auch zu diesem Zweck missbraucht worden ist. Solange die Bildung ein esoterisch aristokratisches Ideal bedeutet — der Typus ist die chinesische Bildung — ist die Erkenntnis eine rein kosmische Erfüllung des Menschen. Als Wissenschaft, die an sich demokratisch ist und es immer mehr geworden ist, obwohl man dies der äusseren Form nach leugnet, untersteht die Geschichte dem Masstab des unmittelbaren Lebens. Die Ueberzeugung: Erkenntnis um der Erkenntnis willen diente dazu, die Abwendung der Wissenschaft vom Leben zu rechtfertigen, ähnlich wie man aus dem L'art pour l'art die törichte Folgerung zog, dass die Kunst keinen Lebenszweck zu erfüllen hat.

Es ist höchst bezeichnend, dass in dem Kampf um die Politisierung des Geistes niemals von dem Gebildeten, sondern immer nur von dem Intellektuellen oder dem geistigen Arbeiter die Rede ist. Man meint wohl damit den Sinn einer neuen Zeit zu

verkünden und ahnt gar nicht, wie tief man mit diesen Begriffen von den „bürgerlichen" Denkkategorien abhängt. Es ist eine selbstquälerische oder kokette Selbstentwertung, sich nur als Arbeiter zu empfinden, ohne den Akzent darauf zu legen, woran man arbeitet. Es ist vielleicht das traurigste Symptom der Unmenschlichkeit unserer Kultur, dass wir zu diesem Begriff „Arbeiter" berechtigt sind, wenn wir Menschen beruflich bezeichnen wollen. Macht man aus dieser Not eine Tugend, so zerstört man auch da, wo man noch ein Band zwischen Person und Arbeit, eine Berufung sehen möchte, den eigentlichen Sinn schaffender Tätigkeit. Wenn man aber wirklich auf dem Standpunkt steht, nur die Arbeit an sich gelten zu lassen, so ist gerade von ihm aus nicht einzusehen, warum der geistige Arbeiter auf einmal zum Führer berufen sein soll. Einen Sinn könnte diese Forderung allenfalls nur haben, wenn man ihn bestimmt als den, der an dem Geist, nicht mit dem Geist arbeitet. Geist ist keine psychische Funktion, die zu einer Einteilung der Berufe führen könnte, sondern er ist entscheidend als Orientierung. Gerade diese ist frei und unabhängig von dem Beruf und bedeutet die eigentliche Bildung. Im Grunde genommen ist der Aktivismus nichts anderes als Literatenhochmut, Eigendünkel von Menschen, denen für ihre Fähigkeit ihrer Ansicht nach nicht der gebührende Wirkungskreis geboten wird. Ernster zu nehmen sind diejenigen, welche bewusst den Intellekt gegenüber Bildung und Weisheit verteidigen. Man will damit den letzten Rest eines vermeintlichen Aesthetentums aus der Kultur verbannen und diese ganz konsequent auf die reine Zweckmässigkeit stellen. Das Organ dieser Zweckmässigkeit ist der Intellekt. Auch damit proklamiert man nicht etwas Neues, sondern nur die Reinkultur des heute schon Gültigen. Amerika wird das gelobte Land. Wo aber diese Lehre nicht auf dem Ziel eines rein materialistisch-ökonomischen Sozialismus aufgebaut ist, ist sie nichts weiter als ein Aesthetizismus mit umgekehrten Vorzeichen: ein Gefühlsüberschwang in der Verherrlichung des Rationalen, Maschinellen, alles dessen, was die äusserlichen Schwierigkeiten des Lebens in Raum und Zeit überwinden will. Dieses ungeistige Bild des Menschen, für das alles

Geistige nur Mittel ist, um möglichst bequem sterben zu können, und nicht ein Ziel, das im Leben erfüllt werden will, ist die Konsequenz einer Anschauung, der das Gefühl der kosmischen Bedeutung des Menschen verloren gegangen ist. Soweit sich der Angriff gegen die masslose Ueberschätzung des Wissens in Europa richtet, ist er freilich im Recht, den wahren Sinn der Bildung aber trifft er nicht. Denn Bildung ist nicht Anhäufung von Kenntnissen, keine Gelehrsamkeit, kein Reservoir, aus dem man im gegebenen Moment schöpft, um über Dinge mitreden zu können, sondern ein geistiger Habitus, eine Haltung des Menschen. Er empfindet sich nicht als das vollendete Tier, sondern als Geist im Kosmos, dessen Problematik mit der seinigen eins ist. Er sieht die Geschichte deswegen nicht als Vergangenheit an, die man kennen soll, sondern als ein gleichzeitiges Ringen nach Gestalt, die er selber als Notwendigkeit — im vertieften Sinne als Kampf ums Dasein empfindet. Das Humanitätsideal als Zukunftsbild ist meistens eine leere, verschwommene Abstraktion. Durch die Besinnung auf den historischen Menschen, auf die Gesamtheit seines Daseins, das sich in der Geschichte offenbart, bekommt es einen Inhalt. Das Gefühl der Solidarität, die Zugehörigkeit zur Idee des Menschen als geistiger Potenz ist es, was der Pflege der Tradition ihre Bedeutung verleiht. Es liegt ein tiefer Sinn in dem Wort: „humanistische" Bildung, denn die Erkennung und Anerkennung des wirklichen ringenden Menschen, mag auch sein Leben vorüber sein, begründet ein tieferes Gefühl für ihn als die Predigt der Zukunftshumanität. Und gerade das Unpraktische der Bildung, wodurch man sie ad absurdum führen will, ist ihr Sinn. Sie soll nicht zum Beruf und Fach anleiten, die den Menschen soziologisch trennen, sondern gerade das Verbindende, die Besinnung auf das Menschliche darstellen.

Der gebildete Mensch ist kein ästhetisches Ideal und kein Luxus, sondern eine ethische und auch politische Notwendigkeit, womit aber keineswegs auf die triviale Sentimentalität angespielt werden soll, dass Bildung Sache des Herzens oder Gemütes ist. In einer politischen Organisation lässt er sich allerdings nicht einfangen, und schon dies ist ein besonderes

Wertmoment in unserer organisatorisch-mechanischen Gesellschaft. Seine Bedeutung im politischen Leben liegt in der Freiheit von privat-wirtschaftlichen Interessen.

Es ist richtig: Pflicht ist die Forderung des Tages, und der Handelnde muss immer gewissenlos sein (Goethe). Von dem Ganzen aus gesehen aber schliesst dies eine Tragik ein, die einen Ausgleich verlangt, und diese Korrektur ist der geistige Mensch. Er stellt das Gewissen der Gesellschaft dar. In einer Zeit der Gärung, der leidenschaftlichen Kämpfe, wo jede Realisierung einer Idee sich auf die Aktion einer Masse stützt, ist eins not: die Besinnung, nicht die ohnmächtige Aufpeitschung zur Tat schlechthin. Es ist nur zu verständlich, dass der Kampf der Massen sich auf eine primitive Geistigkeit und Triebhaftigkeit einstellt. Die unmittelbare Aktion verlangt eine Einseitigkeit und Ueberwertung der realen Einzelheit, die der einzige Angriffspunkt des primitiven Handelns sein kann. Der gebildete Mensch hat das Recht und die Pflicht, die Illusion, die für den Handelnden notwendig ist, zu durchschauen, indem er sich des Wesenhaften der Erscheinung bewusst wird. Nicht die Erkenntnis um der Erkenntnis willen, nicht die Kontemplation ist sein Ziel, sondern Gegenwart und Leben. Aber er sieht weiter und hindurch durch die Forderung des Einzelnen. Er will Stellung nehmen zu dem letzten Ziel, das in der unmittelbaren Forderung sich nur andeutend ausdrückt. Wir haben es gerade in unseren Tagen erlebt, wie viele sich von Richtungen hinreissen liessen, ohne sich klar darüber zu sein, ob sie wirklich das wollen, was als letztes Ziel hinter ihnen steht. So zielt die Bildung auf das γνῶθι σαυτόν. Auch dieser Wahlspruch kann eine fluchwürdige Lähmung des Handelns bedeuten, ewiges neurotisches Nachdenken über sich selbst und hysterisches Selbstbespiegeln. Bildung ist Organisation des eignen Chaos, dadurch dass man sich an dem Grossen der Geschichte auf seine „echten“ Bedürfnisse, sein Grundgesetz zurückbesinnt. Diesen Wert erkannte auch Nietzsche in seinem Kampf gegen die Historie an. Lähmend kann die Besinnung nur auf den wirken, der nichts von Persönlichkeit in sich hat. Persönlichkeit aber heisst nichts anderes als Einheitlichkeit aus einer see-

lischen Notwendigkeit heraus. Freilich die meisten erleben die Welt in den hergebrachten Kategorien, die als Selbstverständliches, nicht als letzte Voraussetzungen hingenommen werden. Leider war auch dies das Bildungsideal der Wissenschaft. Bildung aber ist geradezu Befreiung von dieser blossen Selbstverständlichkeit, ein Durchringen zu jener Freiheit, die als einziges Gesetz jene seelische Notwendigkeit anerkennt, zu seinem eigenen Apriori, seiner letzten Voraussetzung, mit der man sich selbst als Person aufheben würde. Dies ist die Evidenz, auf die sich die idealistische Erkenntniskritik der Geschichte im allerletzten stützt. Persönlichkeit aber ist nicht Subjektivität, sondern eher das Gegenteil, und doch auch enthält sie nichts von jener blutleeren, über der Sache stehen wollenden, intellektuellen Objektivität, die durch die voraussetzungslose Erkenntnis zur Wahrheit dringen zu können glaubt. Von der Analyse der Erscheinungen führt nun einmal kein Weg zu dem Wesenhaften der Welt, das im Sollen das Leben bestimmt. Als einziges Kriterium der Objektivität kann die Notwendigkeit gelten, die weiss, dass keine subjektiven Interessen sie zwingen, sondern nur die Gebundenheit an eine letzte Wirklichkeit. Wer diese von sich aus kennt, der allein kann sie auch im andern anerkennen. Wie der Dichter das Wort nicht als die abgegriffene Münze des Umgangsverkehrs benutzt, sondern es in seiner wahren Gestalt wieder entdeckt, so muss der Philosoph den Begriff wieder entdecken. Der gebildete Mensch ist der tolerante. Diese Toleranz aber schliesst ein ganzes heroisches Weltbild in sich ein. Mensch sein, heisst Kämpfer sein. Sie erlaubt nicht den Kampf, sondern sie bejaht ihn aus dem tiefen Bewusstsein heraus, dass der Mensch nur auf dem Weg zum Richtigen ist, dass es viele Wege gibt und jeder den seinen gehen muss. Das Wesen der Toleranz ist der Respekt, nicht die Duldung, die gar zu sehr der Gleichgültigkeit verdächtig ist.

Der gebildete Mensch ist die moderne Form des Weisen. Es hilft nichts, die Vergangenheit zurückzusehnen und zu klagen, dass wir die allgemeine Bindung in der geistig soziologischen Struktur verloren haben. Unsere Weisheit kann nur durch das historische Bewusstsein hindurch sich erfüllen, und nur der

Schwächling kann an diesem Relativismus scheitern. Die Geschichte ist das Bildende, wenn sie nicht in der gewollten Abkehr von der Gegenwart oder der blossen Liebe zur Vergangenheit wurzelt. In ihr werden wir uns des Wesenhaften unseres eigenen Strebens, unseres eigenen Apriori bewusst. Auch hier, wie in der idealistischen Kritik der Naturwissenschaft aber bedeutet das Apriori das Gesetz, welches wir der Welt geben; nur haben wir es in der Geschichte als Handelnde und nicht nur als Erkennende zu erfüllen.

Der Gebildete zieht aus dem Relativismus als Folgerung für sich das höchste menschliche Gut: die Verantwortlichkeit — die Frucht der Freiheit. Nicht die literarische Propagierung eines neuen Absoluten, nicht eine Philosophie des „als ob", sondern die Philosophie des „trotzdem" tut not. Nur die Jämmerlichkeit verlangt nach Beweisen, weil sie die Verantwortung für ihre Ueberzeugung nicht tragen kann. Dem Fischer, der am Sabbat arbeitete, sollte nach der Legende verziehen werden, wenn er weiss, was er tut. Erst die Bewusstheit des eigenen Tuns trotz aller Erkenntnis und Anerkennung der Vielfältigkeit des historischen Geistes, durch die wir sie erlangen, macht unser Handeln zu einem moralischen, verantwortungsvollen.

Der Gebildete ist zum Führer berufen, aber nicht in dem Sinne des geistlosen Aktivismus. Nicht der Lehrer soll ein Führer sein, sondern der Führer ein Lehrer. Aendern tut sich die Welt ja doch nur, wenn sie anders gesehen und gedacht wird. Hier liegt die Aufgabe des Gebildeten — nicht als Organisators, sondern als lebendigen Erziehers — nicht weil er mehr Tatsachen, sondern weil er mehr vom Geiste weiss. Er kann den Tag ansehen von der Ewigkeit aus und weiss aus der Erkenntnis der unendlichen Möglichkeiten, des Reichtums des Geistes, was von ihm verlangt wird. Die Problematik des Geistes und der Welt aber ist zeitlos und unerschöpflich.

Dieses Ziel der Bildung verfolgt die Geistesgeschichte — nicht durch Verbreitung von Kenntnissen, die man mundgerecht darbietet und mit denen man bei allen unpassenden

Gelegenheiten prunken kann, sondern durch Vertiefung der äusseren Erscheinung der Kultur bis zu jener letzten Notwendigkeit im Ausdruck des schaffenden und ringenden Geistes, dessen Teil wir selber sind und für den wir Lebendigen in unserem Leben die Verantwortung zu tragen haben.

DIE SOZIOLOGISCHE KATEGORIE DES BUNDES

VON
HERMAN SCHMALENBACH

DIE wichtigste Erkenntnis der jüngeren Soziologie ist die von Ferdinand Tönnies formulierte Unterscheidung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“. Sie hat der gesamten kulturwissenschaftlichen Forschung (soweit die am echten geistigen Leben der Gegenwart teilnahm) neue Blickrichtungen gewiesen und neue Begriffe geschaffen: Georg Simmels Philosophie des Geldes, Werner Sombarts Moderner Kapitalismus, Max Webers grosse Arbeiten bauen schon auf Tönnies' Einsichten auf. Neuerdings ist dessen Buch dann auch in weiteren Kreisen populär, sein Ausdruck „Gemeinschaft“ sogar zu einem Schlagwort geworden, das herhalten muss, allen möglichen (und ganz unmöglichen) Süchten der Zeit eine Benennung ihrer Ideale zu geben, was jedoch seine originäre Bedeutung nun bereits sehr verworren gemacht hat; schon fangen auch geschäftskluge Leute an, sich des der Jugend lieben Wortes zu allerhand propagandistischen Zwecken zu bemächtigen und es dann auch nach seinem begrifflichen Sinn vollends zu missbrauchen: „Interessengemeinschaft“ ist von „Aktiengemeinschaft“ nicht mehr weit entfernt.

Freilich ist auch schon bei Tönnies selbst ja bereits die Namengebung für das der „Gemeinschaft“ Gegenüberstehende nicht ganz glücklich. So gute Gründe Tönnies dafür aus dem allgemeinen Sprachgebrauche und dessen Entstehung anzuführen weiss: es ist doch nicht nur unbequem, wenn die „Gesellschaftswissenschaft“ von ihrem gewohnten weiteren nun

einen ebenso heissenden engeren Begriff unterscheiden soll, sondern es setzt auch umgekehrt das davon Abgehobene der Gefahr analoger Zerdehnung aus.

Indes auch im übrigen und in tieferen Schichten scheint bereits Tönnies' eigene Einsicht die Wissenschaft der zentralen soziologischen Kategorien nicht vollständig erreicht zu haben.

Tönnies' für uns grundlegendes Werk ist gleichwohl auch schon Erbe. Ueber die von ihm selber Genannten hinaus sind es Erlebnisse und Erkenntnisse der Romantik, des Zeitalters Goethes, die (wie sie auf allen Gebieten den Wissenschaften fruchtbarste Nahrung gegeben haben) in Tönnies fortlebten.

Grade das achtzehnte Jahrhundert hatte — im Bürgertum; das freilich der für die „Gesellschaft" überhaupt prototypische Stand ist, jetzt aber zugleich der führende Stand war und auch den Adel zunehmend bestimmte — die im prägnanten Sinne so genannte „gesellschaftliche" Sozialstruktur sowohl theoretisch zur allgemeinen Anerkennung wie praktisch zu umfassender Durchführung gebracht: die wesenhafte Separation der gegeneinander sehr distanzierten Individuen im „nur quantitativen Individualismus" und ihre lediglich äussere, „mechanische" Verbindung in zwar übergreifenden, jedoch auch nur „quantitativen", „abstrakten" Relationssystemen[1]. Sosehr die Anfänge dessen bereits im ersten Beginn der Neuzeit liegen und mit der Entstehung der „modernen Welt" in jeder Hinsicht zusammengehören, so waren bis kurz vor 1700, dem Ende des eigentlichen Barock, doch zunächst noch starke widersacherische Mächte zu überwinden. Erst das achtzehnte Jahrhundert ist der sichere Herrschaftsbereich des sich soziologisch im Ethos der spezifischen „Gesellschaft" aussprechenden Geistes.

Das Zeitalter Goethes bedeutet die erste — positive, nicht nur retardierende — Auflehnung hiergegen (oder, minder negativ ausgedrückt: den Durchbruch eines Neuen). Wie für alles Sonstige, so auch soziologisch. Die grossen organischen Verbundenheiten, Volk, Nation, aber auch Familie, Verwandt-

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Individualität und Individualismus", Kantstudien 24 (1920); auch in meinem „Leibniz", München 1921.

schaft und Nachbarschaft, Dorf und Stadt, Gau und Land werden vom Sturm und Drang und dann der Romantik neu und lebendig entdeckt. Selbst der Staat soll nun nicht mehr eine grosse Maschine, der Leviathan des Hobbes sein, lediglich zur Herstellung und Sicherung äusserer Ordnung da, sondern ein Organismus, ein qualitatives Individuum, ein Makroanthropos, wie Novalis, Friedrich Schlegel, der spätere Fichte, vor allem aber Adam Müller, dann Savigny usw. mit sich stets wiederholender und immer gleich ursprünglicher Betonung sagen. Hatte noch ganz am Ende des achtzehnten Jahrhunderts A. L. v. Schlözer erklärt, um den Staat zu verstehen, tue man am besten, ihn „nach Analogie einer Brandkasse" zu denken, so ergrimmt Adam Müller: „Es wäre frevelhaft, den Staatsverein wie eine alltägliche Kaufmannssozietät zu betrachten, die man treibt, solange man Lust hat, und aufgibt, wenn man seinen Vorteil nicht mehr absieht. Ein Staat ist eine Verbindung von ganz anderer Art und von ganz anderer Wichtigkeit." „Der Staat ist nicht eine blosse Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilische Sozietät: er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äusseren Lebens einer Nation zu einem grossen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen." Er ist eine „Gemeinschaft in allem, was wissenswürdig, in allem, was schön, in allem, was schätzbar und gut und göttlich im Menschen ist". Er ist „eine Allianz der vorangegangenen Generationen mit den nachfolgenden und umgekehrt", „die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem grossen, innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhangen".

Die Romantik, das Zeitalter Goethes überhaupt hat die „Gemeinschaft" entdeckt. Es mag freilich zweifelhaft sein, ob die Fassung des „Eidos" als auch „Ideal", aktuelles Ideal für die eigene Zeit, und gar seine Anwendung auf den modernen Staat (jeden möglichen modernen Staat) nicht noch in besonderem Sinne „romantisch" war. Nach etwa 1830 brach die geistige

Welt der Romantik zusammen, das neunzehnte Jahrhundert kehrte zur früheren Neuzeit zurück. So reiche Flutungen mit einer Fülle mannigfaltigster Wachstumskeime die Romantik für das ganze neunzehnte Jahrhundert in alle Gebiete hineingeströmt hatte: dominierend wurden nach 1830 wieder die Tendenzen der älteren Neuzeit; die „Realität" schritt mit klirrendem Gang über die „romantischen Träume" hinweg. (Dass auch in der „Realität" viel Irreales war, ist inzwischen sehr sichtbar geworden; die „Neuromantik" aber, zu der es notwendig kam, ist doch grösstenteils wieder nicht weniger „Romantik", freilich auch als solche „Realität".)

Ferdinand Tönnies war Erbe der Romantik. Einer jener Seltenen der Zeit, die nicht nur reiche Anregungen aus der Romantik aufnahmen, was ganz allenthalben geschah, sondern auch dem antiromanischen, dem „mechanistischen" Geiste nur sehr wenig Einfluss auf sich gestatteten. Dennoch hat sich bei ihm auch eine grosse Wandlung in der soziologischen Erkenntnis vollzogen.

Die Romantik ist auch die Entdeckerin der geschichtlichen Welt gewesen. Der „Rationalismus" der früheren Neuzeit, aus blosser „Vernunft" das „natürliche Recht", die „natürliche Religion" usw. konstruierend, hatte die historischen Abweichungen von dieser „Vernunft" und dieser „Natur" als blosse seltsame Zufälligkeiten und nur absurde, abstruse Perversitäten ansehen müssen; Geschichte konnte dort nur eine Sammlung lächerlicher oder widriger, jedenfalls törichter, ja unsinniger Anekdoten, Kuriositäten, allenfalls eine Lehre in der nichts als faktischen Welt- und Menschenkenntnis sein. Der Irrationalismus (irrationalistische Rationalismus) der Romantik erkennt auch im bisher nur „Wirklichen" „Vernunft" und „Natur": Hegels berühmter und mit nur sehr teilweisem Recht berüchtigter Satz — übrigens allerdings zentral metaphysischen Geblüts — ist die Voraussetzung der Geschichte.

Das aber begründet nicht nur die Rechtfertigung des von der älteren Neuzeit Verworfenen, sondern auch die des bisher Gepriesenen, das doch zunächst von der Romantik geschmäht wurde. Für Adam Müller ist die mechanistische Staats- und

Gesellschaftsauffassung „falsch“. Dass sie ihm „abscheulich“ war, wird man hinnehmen (obwohl die oft versuchte Trennung dessen vom „Falschen“ immerhin problematisch ist). Aber der Theorie entsprach doch auch eine Praxis. Tönnies hat als erster, wenigstens mit voller Deutlichkeit als erster, gesehen, dass die von der Romantik erkannte Antithese „Mechanisch-Organisch“ eine vorhandene Dualität trifft, der gegenüber eine Ablehnung des einen oder des anderen Gliedes vorerst garnicht in Betracht kommt; die subjektive Stellungnahme wird aufgehoben oder aufgeschoben; „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ sind beide bestehende Verbandsformen.

Gleichwohl! Es mag ja auch zu fragen sein, wo subjektives Stellungnehmen und objektives Werterfassen auseinandergehen, und der gute Sinn der „wertfreien“ (oder nur „wertbeziehenden“) Betrachtung hat sich noch Max Schelers Aufmerkungen gegenüber zu rechtfertigen (— bei denen übrigens nicht nur der Absolutismus Franz Brentanos, sondern, obwohl vom Relativismus aus, vor allem auch Nietzsche Pate gestanden hat —), dass Liebe und Hass Organe der Erkenntnis sind. Auch Tönnies' Einsichten sind aus Liebe und Hass geboren. Wie es anders garnicht möglich ist, wo Wesenstiefen solcher Bedeutung sich auftun. Sosehr Gemeinschaft und Gesellschaft beide bestehende Verbandsformen sind: Tönnies ist doch auch darin Erbe der Romantik, dass sein schwärmerischer Enthusiasmus, durch den er allein den Phänomenen ins Herz sieht, der Gemeinschaft sich zärtlich zuneigt und die Gesellschaft verfemt (er ist es nur darin nicht, dass er doch jene nicht für noch einmal realisierbar hält).

Die Stellungnahme ist geblieben. Zwar haben Simmel und Sombart und vor allem Max Weber — erst sie! obwohl für viele auch heute das Ethos doch noch sehr lebendig ist — das doch auch sehr positive, nach Max Weber im Ursprung sogar religiöse und in der Tat sehr grosse, in der Tat auch zumindest an zweiter Stelle religiös gefüllte und geraffte spezifische Ethos der „Gesellschaft“ neu sichtbar gemacht. Aber selbst bei Max Weber ist nicht ganz sicher, sosehr sein Herz für Cromwell, für Härte und Strenge, für Würde schlug,

ob er nicht wenigstens dem minder heldischen und erst damit ganz eigentlich „gesellschafts“-mässigen Geist gegenüber doch noch mehr als für die „Gemeinschaft“ verschlossen war (abgesehen natürlich davon, dass man ihn jedenfalls zunächst so verstanden hat). Und Sombart dürfte für den „Bürgergeist“ erst recht kein volles Verständnis haben: er liebt die Opposition des „seigneurialen“ und liebte früher die des „Gemeinschafts“-Daseins doch sehr parteiisch. (Nur bei Simmel lag das Problem komplizierter, auch wenn nicht grade ihm die Zurückhaltung von ethischem Ja- oder Neinsagen so primäre Notwendigkeit des reinen Erkennens gewesen wäre.) Die Süchte der heutigen Jugend gar sind geneigt, ganz umweglos zu dekretieren: Gemeinschaft ist das Gute, Gesellschaft das Böse — kein Wunder, dass dann jeder Verband, der etwas auf sich hält, eine Gemeinschaft zu heissen wünscht. Was der Sauberkeit klarer Begriffe nicht dient.

„Liebe macht sehend.“ Aber ebenso: „Liebe macht blind.“ (Wie anderseits auch der Hass manchmal sehend — spähend — macht und manchmal verblendet.) Auch schon bei Tönnies selbst (wie in der Romantik) hat zwar die Liebe allein die Erkenntnis ermöglicht, aber zugleich auch Fälschendes hineingetragen. Nicht nur in der zu negativen Bestimmung der „Gesellschaft“, für die es dann das Positive erst langsam zu entdecken galt. Sondern auch in einer — es wäre falsch zu sagen: zu „positiven“, jedoch „sentimentalen“ Auffassung der „Gemeinschaft“. Wie die dem erkennenden Fühlen gemässe archaisierende Sprache, die zu dem Zauber des Buches gehört, doch hie und da auch begriffliche Unschärfe mit sich führt, so ist in dem erkennenden Fühlen und grade Tönnies' erkennendem Fühlen, seiner schwermütigen Verhangenheit, norddeutschen Herbigkeit ein, da ja oft heimisches, Sentimentales.

Diese „wissenschaftsgeschichtliche“ Vorbemerkung schien mir wichtig, um die Erfassung der neben „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ noch dritten grundlegenden Kategorie der Soziologie in die historische Einsichtsfolge hineinzustellen.

Gleichwohl will ich den eigentlichen Aufweis nicht sowohl an Tönnies oder nicht nur an ihn, sondern vor allem an das soziale Verlangen der heutigen Jugend anschliessen.

Musterbeispiel der Gemeinschaft im spezifischen Sinne, das auch bei Tönnies den Einsatz bestimmt — die Verwirrungen folgen erst an späterer Stelle —, ist die Familie; vorzüglich die Familie bäuerlicher und kleinstädtischer Art. Ihre Basis sind die natürlichen, naturhaften, ja physischen Zusammengehörigkeiten: Verwandtschaft und Nachbarschaft, denn auch das Lokale gehört dem Bereiche des Natürlichen an. Soziale Verbände scheinen jedoch „psychische" Phänomene: jene „Grundlagen" können doch offenbar nur die lediglich „äusseren Bedingungen" für die „Möglichkeit" sein, dass Gemeinschaft entstehe; selbst gemeinsames Blut begründet keinen sozialen Verband, wenn die Menschen nichts davon „wissen". Als Entgegnung die metaphysische Frage zu stellen — die an sich heute sehr wohl wieder stellbar ist —, ob denn überhaupt die Scheidung Psychisch-Physisch so sicher erlaubt sei, dürfte hier schwerlich angehen. Es wird sich jedoch zeigen, dass grade für die Gemeinschaft nur in erst noch sehr zu interpretierender Bedeutung etwa von „psychischen Erzeugnissen physischer Gegebenheiten" gesprochen werden darf, obwohl auch hier das Soziale selbstverständlich nur als Seelisches Wirklichkeit hat und dann kaum eine andre Rede als jene möglich scheint. Zunächst muss es hinreichen, die Gemeinschaft als den sozialen Verband zu bestimmen, der auf Grund der „natürlichen" („naturhaften") Zusammengehörigkeiten erwächst.

Für fast alle Jugend bedeutet das, was die Sprache erst den eigentlichen „Eintritt ins Leben" nennt, dass sie sich von Elternhaus und Elternweise losreisst, dass sie in freie, offene Weiten hinausstürmt, und dass sie sich dort in Freundschaftsbünden zusammenschliesst, die sie selber heute gern „Gemeinschaften" nennt.

Sind es „Gemeinschaften"? Natürliche, naturhafte Basis ist ihnen so wenig eigentümlich, dass die auf solcher erwachsenen Verbände der Kindheit jetzt grade zerrissen sind, als zerrissen vorausgesetzt werden, sich zumindest gelockert haben. Aber

vielleicht enthielt unsre Fassung des Gemeinschaftsbegriffes eine illegitime Verengung. Konflikte gibt es auch zwischen Gemeinschaft und Gemeinschaft. Das Problem wird sein, ob der Konflikt die Besonderheiten der jeweiligen Verbände oder die allgemeinen Verbands-Arten betrifft.

Sich Losreissen vom Elternhaus und Hinausziehen in die Fremde: dass dies keineswegs an irgendwelche bestimmten Inhalte des Elternhauses und davon abweichende Sehnsüchte des Einzelnen geknüpft ist, wenn es vielleicht auch immer in diesen Formen hervortritt, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Es ist auch keineswegs nur manchen Epochen symptomatisch, in denen etwa die Generationen sich mit besonderer Härte gegeneinander absetzen. Oder nur manchen Bevölkerungsschichten, die minder traditionalistisch gebunden sind. Von jeher hat das Handwerk seine Wanderjahre. Und mag es auch Zeiten und Stände geben, die mehr als andre auf Sesshaftigkeit halten: zumindest das Verlangen, hinauszuschweifen, regt sich um das zwanzigste Jahr herum in jedem jungen Menschen.

Auch ist das Verlangen nicht notwendig auf wenige flüchtige Jugendjahre romantisch-irrealen Ueberschwangs beschränkt. Noch sind die Bünde, die so geschlossen werden, von nur geringer Bedeutung. Der mächtigste heutige Menschenbinder und Führer zu neuer „Gemeinschaft", wie man sagt, Stefan George, lehrt seine Jünger:

„Neuen Adel, den ihr suchet,
Führt nicht her von Schild und Krone!
Aller Stufen Halter tragen
Gleich den feilen Blick der Sinne,
Gleich den rohen Blick der Spähe;
Stammlos wachsen im Gewühle
Seltne Sprossen eignen Ranges
Und ihr kennt die Mitgeburten
An der Augen wahrer Glut."

Und:

„Dies ist Reich des Geistes: Abglanz
Meines Reiches: Hof und Hain.

Neugestaltet, umgeboren
Wird hier jeder: Ort der Wiege,
Heimat bleibt ein Märchenklang.
Durch die Sendung, durch den Segen
Tauscht ihr Sippe, Stand und Namen,
Väter, Mütter sind nicht mehr;
Aus der Sohnschaft, der erlosten,
Kür ich meine Herrn der Welt."

Man hat den Bund um George als einen religiösen verstanden, wie er sich auch selber oft so versteht. In der Tat scheinen sehr ernst genommene „Bünde" eine Affinität zum Religiösen zu haben; und jedenfalls religiöse Verbände ursprünglich stets „Bünde" zu sein.

Dass zahllose Jugendfreundschaften von religiösen Prätensionen frei sind, beweist nichts gegen die allein behauptete „Affinität". Und auch diese will ich nur dort behaupten, wo die „Bünde" „sehr ernst genommen" werden. Immerhin wird es für das heute die Welt durchziehende Verlangen nach dem, was man dann meist „Gemeinschaft" nennt, wie ebenso den „Freundschafts-Kult" der Romantiker (und selbst des Sturms und Drangs, ja der Klopstockschen Zeit) charakteristisch sein, dass sich — und sehr dicht — religiöse Sehnsüchte damit verbinden. Auch wo dies nicht ganz ausdrücklich hervortritt, liegt ein Etwas von „religiöser Gestimmtheit" (das ich freilich weit entfernt bin, Religion zu nennen) über den sich tiefer „heilig" haltenden „Bünden": wenn die Herzen der Jünglinge vereint zu hohen Idealen emporschlagen, wenn eine nationale Jugend sich um die Fahne staatlich-völkischer Ehre schart, wenn eine kommunistische Jugend sich in seligem Schenken einander hingibt.

Umgekehrt scheinen religiöse Verbände im Ursprung zumindest mit Vorzug „Bünde" zu sein. Zwar ist seinem primären Wesen nach das Religiöse überhaupt kein soziales Phänomen (obwohl es berühmte Theorien gibt, die das glauben; und obwohl, mit andrer Wendung, auch in den Kirchen manchmal seltsame Torheiten getrieben werden). Es könnte daher, so-

bald es auch sozial wird, gegen die Art des Sozialen neutral sein. Ausserdem ist wahrscheinlich das primäre religiöse Erlebnis (die subjektive Seite der Religion!) ein nicht bloss im negativen Sinne völlig einsames Erlebnis, in welchem jede einzelne Seele nur „mit ihrem Gott allein“ ist. Dass religiöse Bewegungen oft epidemisch auftreten, dass die Epiphanie des Numinosen oft grade versammelten Massen zuteil wird, dass auch, wo zunächst Einzelne oder kleinere Gruppen die Ergriffenen sind, der Drang zu Kündung, Bekehrung, Gemeindebildung dem gleichwohl davon unterschiedenen Zentralen sehr nahe zu sein scheint, dürfte für ein genauer forschendes Auge kein Einwand gegen jene Vermutung sein. Aber dann wird doch eben das Religiöse auch sozial. Und wird es, wie nicht nur die Geschichte lehrt, sondern fast auch als notwendig einsichtig scheint, in der Form, dass entzündete Herzen mit seligem Stammeln und beredtem Rufen andre entzünden, überströmende Seelen ineinanderfliessen. Alle „natürlichen“, naturhaften Zusammengehörigkeiten jedoch werden von den so sich bildenden „Bünden“ auseinandergerissen. Und wenn „fromme“ Gemüter dankbare „Pietät“ treibt, das neue Heil doch vor allem den „Nächsten“ zu spenden, so ergeht von dem, der sich bewusst ist, selbst mit seiner Mutter nichts „zu schaffen“ zu haben, die strenge Forderung, dass man Vater und Mutter verlasse und ihm nachfolge, ja dass einen toten Vater zu begraben Sache der Toten sei.

Max Weber und, ihm folgend, Ernst Troeltsch, haben die religionssoziologisch wichtige Unterscheidung gefunden, die in der Geschichte des Christentums die zwischen „Kirche“ und „Sekte“ heisst. Ich werde darauf zurückkommen: „Kirche“ ist ein in „Gemeinschaft“ — oder auch sogar „Gesellschaft“ — umgewandelter, „Sekte“ ein reiner „Bund“ (beides relativ). Max Weber hat die Entdeckung nicht zum Anlass genommen, die grundlegenden Kategorien der allgemeinen Soziologie aus der Enge von Tönnies' Zweiheit in die notwendige Dreiheit zu befreien. Immerhin war er schon nahe daran: er unterscheidet innerhalb der „Gemeinschaft“, in der Tönnies das hier „Bund“

Genannte noch durch blosse Ausweitung aus dem naturhaften Verbande hatte hervorgehen lassen[1], neben der „traditionalen" die „affektuelle" Verbundenheit, die er oft auch „emotionale" nennt[2].

In der Tat: emotionale Gefühlswogen sind es, oft rauschhaft aus dem „Herzen" oder der „Seele" quellende Ströme des Liebens (oder auch des Hassens) und gemeinsamer Begeisterungen, die den „Bund" tragen.

Und hier ist nun der Ort, wo sich zu entscheiden haben wird, ob der „Bund" nur eine Unterart der „Gemeinschaft" oder eine dieser ebenso gegenüberstehende Verbandsform ist, wie ihnen beiden dann die „Gesellschaft" gegenübersteht.

Ich habe die „Gemeinschaft" als den Verband bestimmt, der auf Grund der „natürlichen", „naturhaften" Zusammengehörigkeiten erwächst. Aber vielleicht ist dies zu eng. Schon Tönnies hat gesehen, dass „Gewohnheit" und „Gedächtnis", wie sie meist sogar die Blutsbande intensivieren müssen, dann auch ohne diese „Gemeinschaft" begründen. Und Max Weber hat ganz allgemein als deren Basis (nach ihm die eine Basis) das „Traditionale" angegeben. Indes dies letztere berücksichtigt nun die Blutsbande garnicht (die man doch nicht ohne

[1] Gemeinschaft und Gesellschaft [3] I § 6. Infolgedessen der Irrtum I § 18: „Aller ursprüngliche Kultus ist familienhaft, daher als häuslicher Kultus, wo Herd und Altar in ihren Anfängen eines und dasselbe sind, am meisten kräftig gestaltet." Eher dürfte die — monogamisch-patrimoniale — Familie ursprünglich kulthaft, also ein „Bund" sein. S. u. Uebrigens hat doch auch Tönnies I § 7 bemerkt, dass „rein geistige Brüderschaften, vieler Erfahrung nach, nur bis zu einer gewissen Grenze der Häufigkeit und Enge die leibliche Nähe des eigentlichen Zusammenlebens vertragen können". Er kennt freilich gleichwohl das religiöse Phänomen nur in der noch zu besprechenden „späteren" Form der verhältnismässigen „Gemeinschaft". Selbstverständlich folgt der Nichtunterscheidung des „Bundes" von dieser dann auch Tönnies' psychologische Konstruktion des „Wesenwillens", deren reiche Tiefe doch manches verwirrt.

[2] Grundriss der Sozialökonomik, III. Abt.: Wirtschaft und Gesellschaft I § 9; vgl. § 2. Innerhalb der „Gesellschaft" steht der Scheidung allerdings auch eine Zweiheit von „Wertrational" und „Zweckrational" gegenüber. Ich setze mich unten mit Max Webers Aufstellungen noch auseinander.

Gewaltsamkeit dem „Tradierten" einordnen kann)[1]. Sie können aber „Gemeinschaft" auch ohne „Gewohnheit" und „Gedächtnis" bilden, durch die sie sich freilich schon dem „Herkommen" verbänden, und auch ohne die Wirkung „herkömmlicher" Sitte; wenn die Menschen nur um die Blutsbande wissen: ein Vater, der nach Jahrzehnten aus der Fremde heimkehrt und einen vielleicht erst nach seinem Weggang geborenen Sohn vorfindet, steht mit diesem sogleich in einer eigentümlichen Verbindung; auch ohne dass „Gefühlswogen" aufwallen; offenbar einer „Gemeinschaft"; und schwerlich bedarf es da konstitutiv etwa dann eines Umwegs über die Mutter, die ausserdem schon gestorben sein mag, oder zumindest der Erinnerung an sie (sowenig diese freilich ausbleiben wird); auch die Wirkung von Liebe scheint entbehrlich: ein Wesen, das überhaupt „Blutsbande" „versteht", wird unter allen Umständen auf das Gewahrwerden solcher, ja schon das Ahnen — freilich auch das Wähnen! — mit etwas antworten, das man, mit allerdings prekärem und sogleich zu analysierendem Ausdruck, „Gemeinschaftsbewusstsein" nennen mag (ich wiederhole: es sollen keine Gefühlswogen aufwallen; was man sich wohl vorstellen kann). Allerdings jedoch gehört zu dem „Natürlichen", „Naturhaften", das Gemeinschaft begründet, auch z. B. die einem Dorf, einem Gau, einem Land gemeinsam überkommene Sitte: alles nämlich, was man gemeinsam ererbt hat, in das man gemeinsam hineingeboren oder hineingewachsen und durch das man mit andern zusammen-geboren oder zusammen-gewachsen ist. Das geschieht, wie durch das gemeinsame Blut, so auch durch gemeinsame Bräuche, gemeinsame Vorstellungsweisen usw., sofern diese keine weitere Legitimation als die der Tradition haben. Aber auch sogar die bloss lokale Nachbarschaft sollte ja früher schon und sogar mit Auszeichnung der Verwandtschaft verschwistert sein. Sie braucht dabei nicht einmal „von jeher", etwa soweit eigenes Gedächtnis zurückreicht, zumindest, wie

[1] Max Weber hält sie allerdings, infolge methodologisch begründeter Verengung (s. u.) überhaupt nicht für etwas Soziales, sondern nur für „Biologisches".

man meinen könnte, vielleicht seit der eigenen Kindheit, bestanden zu haben, obwohl das allerdings die „Natürlichkeit", „Naturhaftigkeit" und den darauf gegründeten Zusammenhang verdichtet. In nachbarliche „Gemeinschaft" minderer Dichte wächst man auch hinein, wenn man eine längere Zeit des schon wachen Lebens an einem Orte gewohnt hat. Ja, gewisse „Gemeinschaft" bildet sich mit dem Verkäufer, in dessen Laden man häufiger kauft — auch wenn es fast schweigend und jedenfalls ohne Gefühlsregungen geschieht —, und selbst mit dem stummen Passanten auf der Strasse, dem man öfter begegnet, obwohl man ohne (auch inneren) Gruss an ihm vorübergeht. Im Prinzip kann selbst die kürzeste Berührung zur Basis eines Grenzfalls von „Gemeinschaft" werden, wenn nur irgendeine Spur in der Seele zurückbleibt: das flüchtige Band ist doch da und fähig, einmal in Erscheinung zu treten. Festgehalten werden muss nur, dass es lediglich die „natürlichen", „naturhaften" „Gegebenheiten" sind, worauf das soziale Phänomen sich gründet: sobald an dessen Stelle etwas anderes oder insofern etwas anderes das soziale Ferment ist, hat der Verband andern als gemeinschaftsartigen Charakter. Zum „Natürlich-Naturhaften" gehört aber, ebenso wie das Lokale, auch das Temporale, wobei der räumlichen Nähe die zeitliche Dauer entspricht. Beides ist ja nur für das abstrakte Denken alles Qualitativen bar. Voraussetzung für „Gemeinschafts"-Bildung ist nur, dass dies Qualitative nicht als solches, sondern ausschliesslich infolge der raumzeitlichen Benachbarung soziierend wirkt, dass die letztere zumindest der ausschlaggebende Träger des freilich dann davon unabtrennbaren und nun sogar alle Spezifikation hergebenden Qualitativen in dem Zusammenwachsen zu „Gemeinschaft" ist. Es sei denn, dass die Bedeutsamkeit, die dem Qualitativen für die Soziierung zukommt, auf etwa noch sonstigen lediglich „natürlich-naturhaften" Faktoren beruht[1]. Will man diese ge-

[1] Es gibt deren noch viele und verschiedenartige. Eine ausgeführte Theorie der „Gemeinschaft" liegt hier selbstverständlich nicht in meiner Absicht: ich brauche hier davon nur so viel, wie nötig ist, um die unterscheidende Besonderheit des „Bundes" herauszuheben. Übrigens glaube ich einstweilen auch

nauer bezeichnen, so ist vor allem zu sagen, dass es sich jedenfalls stets um (jeweilige) „Gegebenheiten", „Vorfindlichkeiten" handelt. Was man sogar auch umkehren kann: alle sozial wirksamen „Gegebenheiten", „Vorfindlichkeiten" begründen „Gemeinschaft". Man könnte vielleicht auch davon sprechen, dass deren „Grundlagen" von uns „unabhängig", wir von ihnen „abhängig" seien, dass wir nichts für sie zu „tun" vermöchten. Indes diese Rede ist nicht ganz sicher. Und erweist sogar auch die von den „Gegebenheiten", den „Vorfindlichkeiten" als nicht ganz sicher. Man kann sehr wohl — willkürlich, absichtlich — für die Bildung von „Gemeinschaft" etwas „tun": indem man irgend etwas anderes tut und dann aber als Effekt auch empfängt, freilich hier unbeabsichtigten Effekt, dass sich, neben dem anderen, „Gemeinschaft" oder die Basis dafür gebildet hat. Und man kann dann auch mit dem Ziele oder besser freilich in der „Hoffnung" etwas tun, dass sich auf Grund des Unternommenen „Gemeinschaft" bilden werde. Allerdings ist solches Tun indirekt: man sieht das relative Recht der Formulierung. Wie auch das Wort von den „Gegebenheiten", den „Vorfindlichkeiten" nur scheinbar angegriffen wird. Anderseits sind die „Grundlagen" also doch gelegentlich in gewisser Weise auch von uns „abhängig". Und demgegenüber wird der „Bund", in freilich völlig abweichender Richtung, zu behaupten geneigt sein, dass auch seine „Grund-

nicht, dass eine vollständige Klassifikation der Gemeinschaft begründenden Faktoren überhaupt möglich sein wird, sehe freilich auch nicht das Interesse einer solchen. Die gegebenen Beispiele wollen lediglich veranschaulichen. Sie müssen sich freilich hüten, den Anschein zu erwecken, als sei mit den in ihnen repräsentierten Bezirken das Gesamtgebiet erschöpft. Nur um dessen Weite in auch noch andrer Richtung zu zeigen, weise ich ferner darauf hin, dass beim Zusammentreffen zweier Berufsgenossen der gemeinsame Beruf, das beiderseitige „Haben" des gleichen Berufes, obwohl dieser etwas individuell Erworbenes und vielleicht sogar vor noch nicht langer Zeit Erworbenes ist, ja die Gleichheit (Ähnlichkeit; oder auch starke Verschiedenheit) einer ganz individuellen und selbst momentanen Lage (äusseren oder inneren Lage), insofern **nur** diese „Gegebenheiten" wirken, Beziehungen „gemeinschafts"-artigen Charakters herstellen.

lagen“ von uns „unabhängig“ seien, dass wir nichts für sie „tun“ könnten, ja dass wir sie als „Gegebenheiten“ und „Vorfindlichkeiten“ hinnehmen müssten. Nur die „Natürlichkeit“, „Naturhaftigkeit“ der Grundlagen der „Gemeinschaft“ und nur der „Gemeinschaft“ bleibt. Obwohl man auch diese Worte noch erst interpretieren, zu genügender Weite ausdehnen muss (Tradition, Sitte als „Natur“; usw.). Und obwohl auch hier der „Bund“ sie in Umdeutung oder Steigerung zu metaphysischer Bedeutungsfülle (der „wahren Natur“) hie und da für sich reklamieren wird.

Zur Charakterisierung der „Gemeinschaft“ in dem hier benötigten Umfange ist nun aber noch etwas Weiteres wichtig, das zugleich beantwortet, weshalb es mir rätlich scheint, von den Blutsbanden als (sozusagen) der „Urform“ ihrer Basis auszugehen. (Tönnies war in ähnlicher Lage, wenn auch aus etwas anderen — jedoch verwandten; obwohl zum Entgegengesetzten führenden — Gründen.) Ich habe das Problem gestreift, wie denn bloss naturhafte Gegebenheiten soziale Verbände begründen können, da doch das Soziale — in dem Sinne, der die g e i s t e s w i s s e n s c h a f t l i c h e Soziologie allein etwas angeht — nur als Psychisches Wirklichkeit hat. Selbst von den Blutsbanden muss man etwas „wissen“; ihr blosses Vorhandensein reicht nicht hin, wenn das auf sie gegründete soziale Phänomen zustandekommen soll. Es lässt sich freilich fragen, ob denn eine „unbewusste“ Wirkung von Blutsbanden, selbst wenn diese als solche ausserdem noch „unbekannt“ wären, nicht zur Gemeinschaftsbildung genüge. Umsomehr, als doch zweifellos sie und nicht das sozusagen „abstrakte“ „Wissen“ das eigentlich Einende ist. Indes dies scheint bedenklich: es führt möglicherweise dazu, auch alles — ja auch in gewissem Sinne „naturhaft“ zu nennende — „Angezogenwerden“ durch blosse „Sympathie“ ebenfalls als Grundlage von „Gemeinschaft“ anzuerkennen. Und in der Tat: man „fühlt sich verwandt“, man ist durch ein „geheimes Band“ miteinander verbunden („Ach du warst in abgelebten Zeiten Meine Schwester oder meine Frau“!). Sollte dies richtig sein,

so scheinen hier indes die Grenzen von „Gemeinschaft“ und „Bund“ flüssig zu werden?

Auf jeden Fall aber sind doch hier die „Gemeinschafts“-Bande, auch wenn „unbewusst“, gleichwohl „psychisch“. Welche Stellung auch immer der Begriff des „Unbewussten“ in den psychologischen Theorien hat: „phänomenologisch“ stossen wir hier auf etwas, das, wenn auch „unbewusst“, so gleichwohl „psychisch“ zu sein behauptet, das sich nicht damit einverstanden erklären kann, infolge seines Un-Bewusst-Seins auch nicht psychisch zu heissen, etwa in das nur Physische verstossen zu werden; ebenso wie ihm anderseits ein „Unbewusstes“ im Sinne blossen „konstruktiven „Hilfsbegriffs“ nicht genügt. (Tiefer als Leibniz und Herbart hat Eduard von Hartmann das Unbewusste begriffen, der dabei auch schon von Fechner erbte. Als das systematische Mittel bot sich für Fechner — aus eigentlich sekundären Gründen der Wissenschaftslage — die Erneuerung des „Parallelismus“, d. h. zunächst der absoluten Scheidung zwischen Psychisch und Physisch; während Hartmann seine tiefere Einsicht durch grade deren Leugnung erreichte. Da wo dieser, an zweiter Stelle, im Anblick des „bewussten“ Psychischen, die Scheidung dann doch auch zugibt, geht er fehl, das Unbewusste, als „aktuelles“ Unbewusstes, ins nur Physische verbannen zu wollen; übrigens hat er hier Inkonsequenzen.) Psychisch also ist, auch als „Unbewusstes“, die Basis der Gemeinschaft. Wichtiger aber im jetzigen Zusammenhange wird sein, dass ebenso die Umkehrung des Satzes gilt: „Unbewusst“ ist, auch als Psychisches, die Basis der Gemeinschaft. Sowenig die blosse Faktizität von Blutsbanden hinreicht, um Gemeinschaft zu begründen, sosehr man vielmehr darum „wissen“ muss: das „Wissen“ um die lediglich „äussere“, „physische“ Blutsverwandtschaft würde für die Gemeinschaftsbildung bedeutungslos sein, wenn nicht in der „äusseren“, „physischen“ Blutsverwandtschaft zugleich etwas „Inneres“, „Psychisches“ gesehen würde: eine „seelische Blutsverwandtschaft“, die als solche aber etwas „Unbewusstes“ ist. Man kann darum „wissen“ und muss vielleicht darum „wissen“: aber auch wenn man darum „weiss“, ist das Wissen

doch (bestenfalls) nur wie ein Hineinschauen in einen dunklen Strom, der unten rauscht, und den das Wissen keineswegs in sich hineinzieht, keineswegs hell und „bewusst" macht, auch wenn es ihn restlos begriffe. Das „Unbewusste" ist nicht ein Gleiches wie das „Bewusste", nur etwa mit einem andern Index — des „Bewusst-Seins" —, ein selber „Inhalt" in nur anderer „Form" (ich verweise wieder auf Eduard von Hartmann und über ihn zurück auf Fechner). Dies ist sehr wichtig, denn es ergibt sich: damit dass Unbewusstes gewusst wird, wird ihm gar nichts „angetan". Es bleibt „gattungshaft" oder besser „wesenhaft" das „Unbewusste". (Obwohl es durch Bewusstsein aufgelöst, zerfressen, vielleicht auch gestärkt werden kann; auch dann aber: a l s das gesamte „Unbewusste"; es kann nicht, das „Selbe" bleibend, „ins Bewusstsein erhoben" werden[1].)

[1] „Bewusstsein" und „Unbewusstsein" scheinen hiernach keine Gegensätze. In Wahrheit gibt es zwei „Bewusstseins"-Begriffe. Das eigentliche „Wissen", als Wissen „von etwas", ist immer nur Wissen von „Sachverhalten" („Dass . . ."). Schon diese „Sachverhalte" sind (phänomenologisch), und erst recht ist das „Seiende", an dem sie „bestehen", vom „Wissen" unabhängig, wird nur „dann" auch gewusst, ohne dass ihm damit etwas „angetan" würde. Sollte es aber doch auch so etwas wie ein „unmittelbares" „wissendes" „Erfassen" von „Seiendem selbst" und nicht nur blossen „Sachverhalten" geben, so bleibt das Verhältnis des „Wissens" dazu doch insofern das gleiche, als das „Seiende" „an sich" vom Wissen nicht berührt wird. Das „Wissen" kann das „Unbewusste" treffen oder nicht treffen: es bleibt das „Unbewusste"; so gut wie die Materie, von der wir „wissen", Materie bleibt. Aber neben dem „Unbewussten" gibt es das „Bewusste". Auch dies k a n n selbstverständlich „Gegenstand" — der Ausdruck ist trotz seiner Gebräuchlichkeit z u n ä c h s t schief — von „Wissen" werden. Aber auch dies m u s s das nicht: der Begriff des „unbewussten Bewussten" — besser freilich: „ungewussten Bewussten" — ist nicht unsinnig. Jemand kann sogar überwiegend in der „Helle des Bewusstseins" leben, ohne dass ihm z. B. eben dies „zu Bewusstsein kommt". Ebenso wie ein Anderer von sogar manchen Einzelheiten seines „Unbewussten" weiss. Zu dem „ungewussten Bewussten" gehört das meiste „Unbemerkte", das freilich dann doch schnell aus dem „Bewusstsein" ganz verschwindet, während es im „Unbewussten" i r g e n d w i e (aber freilich doch ganz anders!) erhalten bleiben oder jedenfalls dort wirksam werden kann. Ebenso wie überhaupt dem „Bewusst-

Die „Gemeinschaft" bildenden Faktoren gehören durchweg da, wo sie das Gebiet des nur „Aeusseren", „Physischen" verlassen (und erst damit sozial werden), dem „Unbewussten" an. Nicht nur gemeinsame Blutsbande — die sich aber eben hier als sozusagen die „Urform" bewähren —, auch gemeinsames Erbgut aller sonstigen Art, und selbst das während des persönlichen und sogar, mehr oder minder, „wachen" Lebens Erworbene: selbst eine relativ kurze raumzeitliche Berührung, die schon als solche gemeinschaftsbildend wirkt — ich betonte, dass sie dazu doch irgendeine „Spur" in der Seele zurücklassen müsse —, lässt diese „Spur" im „Unbewussten" zurück. Wir mögen zwar auch darum „wissen", doch, abgesehen davon, dass jedenfalls hier das ausdrückliche Wissen keineswegs notwendig ist: das, worauf die Gemeinschaft beruht, ist offenbar niemals das „Wissen", sondern eine Modifikation, die der seelische „Grund" in uns, das „Unbewusste" erfahren hat. Im Anschluss an unser „Wissen" können wir uns sogar gegen die — wie wir vielleicht meinen: „zufällige", unserm „Wesen" garnicht entsprechende und daher „sinnlose" — „Gemeinschaft" sträuben. Möglicherweise hat das auch einen gewissen Erfolg. Zunächst aber sind wir („wir") unserm Unbewussten sozusagen „ausgeliefert", fast „wehrlos" „preisgegeben". Die Betrachtung der „seelischen" „Substanz", auf der „Gemeinschaft" basiert ist, bestätigt in jetzt vertieftem Sinne, wie „Gegebenheiten", „Vorfindlichkeiten", die von „uns" „unabhängig", von denen „wir" „abhängig" sind, das Grund-

sein" eine grössere Nähe auch zum „Gewusstwerden", dem „Unbewussten" eine grössere Ferne davon eigentümlich ist. Denn das „Wissen" hat im „Bewusstsein" seinen „Sitz". Nur von hier strahlt es gegebenenfalls ins „Unbewusste" hinein. (Und als dem „Bewusstsein" angehörig, nicht als blosses, nacktes Wissen kann es das „Unbewusste" zersetzen. Das Kräftigen des „Unbewussten" vom „Wissen" und vom „Bewusstsein" aus ist etwas sehr Problematisches und jedenfalls Kompliziertes.) — Diese Andeutungen glaubte ich auch hier schon immerhin schuldig zu sein. Auch sollte ich vielleicht noch betonen, dass also das „Unbewusste" ebenfalls, wenn man will, eine „Bewusstseinserscheinung" oder, besser, etwas „unmittelbar" „Gewusstes" und nicht nur „Erschlossenes" ist.

legende bilden. Weit entfernt, dass die „natürlichen", „naturhaften" „Gegebenheiten" zum „Seelischen" in Gegensatz stehen, ist eben das „unbewusste" „Seelische" — denn auf „Seelisches" kommt es allein an — selber das „Naturhafte": „Naturhaftes" in uns, das gleich der „Natur" etwa der Pflanzen auch das Dumpfe, „Vegetabile" hat.

Darauf, dass „Unbewusstes" die Grundlage von „Gemeinschaft" ist, beruht, was vielleicht ihre im konkreten Erleben eingreifendste Unterscheidung vom „Bunde" bildet: die „Selbstverständlichkeit". Im allgemeinen wird man die „Gemeinschaften", in denen man steht, weder ausdrücklich gutheissen noch sie feindlich ansehen. Ja, man wird sich ihrer für gewöhnlich nicht einmal ausdrücklich „bewusst" werden. Sie sind eben „Gegebenes", einfach „Daseiendes". Das Leben in einer Familie, auf einem Bauernhofe macht von der „Gemeinschaft" kein Aufhebens. Diese ist nichts als ein (obwohl jetzt „psychisches") „Faktum". Die Zugehörigkeit zu sehr weiten „Gemeinschaften", einer „Sprach-Gemeinschaft", einer „Rasse-Gemeinschaft", gar einer „Gemeinschaft aller Erdbewohner" — die „Gemeinschaften", in denen wir stehen, reichen bis in undenkliche Fernen (und Fernen aller Art) — wird man in der Regel kaum bemerken. Und alle kann man garnicht bemerken, da jede Möglichkeit expliziten Wissens fehlt; obwohl wir „im Ganzen" durch sie alle bestimmt sind, nämlich unser „Unbewusstes", direkt oder indirekt, durch sie affiziert oder sogar strukturiert ist. In der Regel ist es erst der Unterschied und die Störung, die eine Gemeinschaft ihren Gliedern zu „Bewusstsein" bringt. Und auch da wird sie meist nichts weiter als „zu Bewusstsein gebracht". Von zwei Kindern verschiedener Familien „gehört" das eine der einen, das andre der andren Familie: das Da- oder Dorthin-„Gehören" ist alles, was man „weiss".

Hier fehlen also zunächst durchaus die „Gefühls-Erlebnisse".

Man ist heute fast ohne weiteres, fast ohne Besinnung geneigt — Folge der modernen Liebhaberei, auch in sonst gegen dergleichen zurückhaltenden Kreisen, auf der einen Seite für

die „Gemeinschaft“, auf der andern für das „Gefühl“ (Tönnies' Neigung ging schopenhauerisch auf den „Willen“) — das „Gemeinschaftsbewusstsein“ für ein Fühlen zu halten. Schon das Wort „Gemeinschaftsbewusstsein“ ist ein Verlegenheitsausdruck: die „Gemeinschaft“ hat ihr psychisches Sein im Unbewussten. Immerhin lässt der „Terminus“ (der nichts mehr als ein solcher sein soll) sich insofern rechtfertigen, als der Psycholog — aus freilich sehr problematischen, zum Teil auch nur polemisch-methodischen, zum Teil aber doch auch darüber hinaus sehr guten Gründen —, ohne das „Unbewusste“ ausschliessen zu wollen oder jedenfalls zu dürfen, vom gesamten Psychischen, dem Psychischen überhaupt, als dem „Bewusstsein“ zu sprechen, es dadurch näher zu bezeichnen gewohnt ist; auch in der Psychologie hat das allerdings auch Schäden angerichtet. Gegenüber dem „Gemeinschaftsbewusstsein“ könnte das „Gemeinschaftsfühlen“ sich dadurch zu empfehlen scheinen, dass das „Fühlen“, wie man wohl meint, dem „Unbewussten“ näherstehe. Jedoch schon das ist zu fragen. Jedenfalls aber ist das „Fühlen“ als solches auch ein der Sphäre des „Bewusstseins“ angehöriges Phänomen (oder kann es wenigstens sein)[1]. Und jedenfalls ist „Fühlen“ nicht die „Grundlage“ der „Gemeinschaft“ — nicht im mindesten mehr als das Denken. Will man dem Namen „Gemeinschaftsbewusstsein“ die Gefahr entgegenhalten, dass statt der „Gemeinschaft“ unversehens nur die „Gesellschaft“ gesehen werde, so spricht gegen das „Gemeinschaftsfühlen“, dass man die „Gemeinschaft“ wiederum nicht in ihrem wahren Wesen begreift, dessen blosse Folge dann nur ihre Konfundierung mit dem „Bunde“ ist.

„Gefühls-Erlebnisse“, zumindest die Gefühls-Erlebnisse, die wir als in der Sphäre des „Bewusstseins“ vor sich gehende Geschehnisse kennen — falls es im „Unbewussten“ analoge Arten psychischen Sichereignens wie im „Bewusstsein“ geben sollte — sind der „Gemeinschaft“ ebensowenig bedeutungsvoll wie das „Bemerken“, ja sie sind ebenso selten und treten ebenso

[1] „Unbemerkte“ Gefühle sind als solche noch nicht Geschehnisse im „Unbewussten“, sowenig wie „gewusstes Unbewusstes“ Phänomen des „Bewusstseins“ ist.

in der Regel nur am Gegensatz oder bei Störungen auf. Droht etwa einer Gemeinschaft Gefahr —: selbst dann ist die Antwort noch oft nur, dass ohne weitere Erregungen nur die Abwehrmassnahmen vollzogen werden. Sogar bei schon aktuellen und tief aufrührenden Umwühlungen, wie man meinen sollte, und in der Tat mit Recht meint, des gesamten Gemeinschaftslebens ist es doch oft nur das „Unbewusste", das getroffen wird und sich nun langsam damit zurechtzufinden hat; wenigstens wenn das Geschick nicht ganz unerwartet und nicht allzusehr der „rechtmässigen" „Ordnung" zuwider kommt. Wie denn der Bauer selbst beim Tode nächster Gemeinschaftsglieder, falls diese sehr bejahrt oder schon lange krank waren, häufig nicht viel mehr „erlebt" (in seinem „Bewusstsein" „erlebt"), als dass er die sich ergebenden Verrichtungen tut. Im übrigen sind dies jedoch die Gelegenheiten, wo Gefühle auftauchen; namentlich wenn die Ursachen oder Anlässe plötzlich hereinbrechen oder der „rechtmässigen" „Ordnung" sehr widersprechen. Besonders wenn es sich um eine erst drohende Gefahr handelt, gar eine, der man noch begegnen oder ausweichen kann — denn bei absolut Ruinösem gibt es für den sehr „gemeinschafts"-gebundenen Menschen wieder das dumpfe „Sich-in-sein-Schicksal-Ergeben", das Denken wie Fühlen auslöscht —, wallen „Affekte" auf, und oft mit gewaltigem Ausbruch. Auch sie aber pflegen sich dann gegen den Störenfried zu richten und negativ zu sein: als Zorn, Wut, Hass und im Erfolgsfalle Triumph; beim Unterliegen ebenso: zunächst Aerger, Grimm, Bitterkeit, dann freilich auch Gram und weiter schliesslich Wehmut und Schmerz. Viel seltener sind die positiven und der Gemeinschaft zugewandten Gefühle, auch sie meist Reaktionen auf Störungen, mit Vorzug soeben überstandene (sei es siegreich, sei es beeinträchtigt), oder auf den Anblick eines Fremden. Die Störungen können auch von innen kommen; etwa bei sehnsüchtigem Hinausverlangen der Jungen: wird es als illegitim erachtet, so antwortet der Vater wohl: „Hier bist du und hier bleibst du, hierher gehörst du" — das Hin-„Gehören" ist wieder alles, was man „weiss"; von „Gemeinschafts-Fühlen" gibt es da nicht sehr viel.

Kinder-„Liebe“, gar Eltern-„Liebe“, schliesslich Geschwister-„Liebe“: das sind grösstenteils nichts als Redensarten oder blosse Ansprüche, die vom Geiste des „Bundes“ genährt sind. Man „gehört zusammen“, ist — und in der Hauptsache sogar unzerreissbar — miteinander verbunden: aber zu fühlen braucht man das ebensowenig wie zu denken. Immerhin kommt es ja nun auch, positiv und auf die Gemeinschaft gerichtet, zu Aufwallungen der Zärtlichkeit, des Glückes, des Stolzes. In seltenen Fällen sogar ohne nur negative Anlässe, ganz aus dem Positiven heraus. Aber es ist für den Bauern (der ja stets das Musterbeispiel für den stark „gemeinschafts“-gebundenen Menschen sein kann) charakteristisch, dass ihm bei den Gefühlsaufwallungen unbehaglich wird: sie sind ihm fremd — ähnlich, obwohl aus entgegengesetzten Gründen, wie dem Menschen der „Gesellschaft“: dieser geht ihnen als dem „Irrationalen“ aus dem Wege, jener als Phänomenen des allzu selbständigen „Bewusstseins“.

Man hat oft die Kargheit, Herbigkeit des bäuerlichen Gefühlslebens erkannt, hat dem Bauern z. B. auch das „Naturgefühl“ abgesprochen. Das ist nun freilich bestritten, es ist behauptet worden: der Bauer pflege nur von seinem Naturgefühl nicht zu „sprechen“. In Wahrheit „hat“ der Bauer dergleichen als aktuelle Bewusstseinserlebnisse doch nur ausserordentlich wenig: nicht dass er sie garnicht hätte, aber sie stehen zu der dichten „Gemeinschaft“, in der er mit seinem „Unbewussten“ auch der Natur verbunden ist, in keinem Verhältnis. Seltsam, dass man bei solcher Erkenntnis die, nach allgemeiner Ueberzeugung, im Bauerntum repräsentativ vertretene „Gemeinschaft“ für auf einem Fühlen aufgebaut hält. Es ist eine Sentimentalisierung des Bauerntums, der städtische Menschen allerdings öfter verfallen. „Schäfereien“ kennt die Geschichte in vielen Zeiten und in mannigfaltigen Formen: sie sind aus der Heimatlosigkeit des „Gesellschafts“-Daseins geboren und eigentlich Ausdruck eines „bund“-haften Verlangens, das nun aber als Partner des „Bundes“ das Bauerntum und die „Gemeinschaft“, ebenso wie die „Natur“, umarmt, selber indes weder „Gemeinschaft“ ist — auch nicht mit der „Na-

tur" — noch die vielmehr in „Bund" umgedeutete „Gemeinschaft" richtig zu begreifen pflegt. Solcher „Empfindsamen" gibt es sehr viele Sorten. Im Prinzip eine Spielart davon ist auch manches — deswegen nicht unechte (obwohl „romantische") — „Gemeinschafts"-Sehnen der Gegenwart. Und sogar auch Tönnies hat daran einigen Anteil. Sosehr er im Zentrum das Wesen der „Gemeinschaft" so erschaut hat, dass ihm ganz eigentlich der dauerhafte Besitz ihres Begriffes verdankt wird (als des organisch-naturhaften Verbandes, dessen Paradigma die bäuerliche Familie ist). Er weiss zwar, dass „Störungen" „als Zank und Streit fast in jedem Zusammenleben vorkommen müssen; denn die dauernde Nähe und Häufigkeit der Berührungen bedeutet ebensowohl als gegenseitige Förderung und Bejahung auch gegenseitige Hemmung und Verneinung, als reale Möglichkeiten, als Wahrscheinlichkeiten eines gewissen Grades". Aber er meint auch: „Nur so lange, als jene Erscheinungen überwiegen, kann ein Verhältnis als wirklich gemeinschaftliches angesprochen werden"[1]. Jeder kennt die ja nicht seltene Erscheinung, dass zwei bäuerliche Nachbarn um ein Grenzstück, sogar zwei bäuerliche Brüder um das Erbe in Hader liegen, schliesslich auf Totschlag und Mord verfeindet sind — welche Bedeutung hat grade im Bauerntum das „Prozessieren"! —: deswegen bleiben jene Nachbarn und Brüder doch immer „Nachbarn" und „Brüder"! Das Nachbar- und Bruder-Sein besteht weiter, auch psychisch, ja es ist die Grundlage, die den Hass trägt, ihn selbst steigert, freilich auch ihrerseits davon tief verwandelt wird. Gewiss ist an derartigem Verhältnis etwas „Unnatürliches", doch die „Gemeinschaft" als solche wird nicht ausgelöscht: es sind nicht einfach Fremde, die da miteinander streiten. Nirgends zeigt sich vielleicht so wie hier, wie wenig „Gefühle" die Basis von „Gemeinschaft" sind.

Was diese Meinung noch besonders empfehlen mag, ist: dass man das „Fühlen" für tieferen Schichten der Seele angehörig, für dem „Unbewussten" näher hält als z. B. das Denken. Zwar ist bei manchen Modernen das „Fühlen", jedenfalls das Wort

[1] Gemeinschaft und Gesellschaft[2] I § 7.

„Gefühl“ und auch manche Arten von „Gefühl“ aus verständlichen Gründen missliebig geworden. Aber da scheinen in der Hauptsache die häufigen Erfahrungen „unechter Gefühle“ schuld zu sein. Die Ausdrucksänderung zeigt es: die „emotionalen Funktionen“ der Psyche pflegen doch noch immer als sehr zentral zu gelten. Das mag ja nun sein. Auch das angeblich peripherere Denken wird immerhin zutiefst aus dem „Unbewussten“ gespeist, von dem es seine wesentliche Richtung, ja seine Gangart, ebenso wie Auswahl und erste Gestalt seines Stoffes empfängt. Auch das Emotionale aber kann seinen Rang als psychisch primärer nur deshalb haben sollen, weil man es für ausschliesslicher aus dem Unbewussten genährt hält. Und, den Vergleich beiseite: so wird jedenfalls das Fühlen (zumindest nicht weniger als das Denken) im Unbewussten seine Wurzeln haben, aus dem Unbewussten herauftauchen oder emporschlagen. Der „Charakter“, die „Anlage“ sind für Tempo, Farbe, Fülle oder Leere, mögliche Gegenstandswelten des Fühlens bestimmend und entscheidend.

Aber eben in diesem Zusammenhang begründet sich nun das fundamentale Auseinandergehen von „Gemeinschaft“ und „Bund“. Sowenig die „Gemeinschaft“ ihre psychische Realität oder gar ihre Basis in irgend welchem „Fühlen“ hat, so kommt es in ihr doch auch zu Gefühlen und zwar auch zu ganz eigentlich auf die „Gemeinschaft“ bezogenen Gefühlen: der Zärtlichkeit für die Gemeinschaftsglieder oder auch die Gemeinschaft als solche, des Glückes im Verbundenheitsbewusstsein, des Stolzes. Aber weder hat die Gemeinschaft ihre Realität in diesen Gefühlen noch gar ihre Basis: sie sind „Bewusstseinsformen“ der Gemeinschaft, die wesenhaft ein im Unbewussten konstituierter Verband ist. Auch wenn das spezifische „Gemeinschafts-Fühlen“ nicht so (verhältnismässig) selten, und wenn es gar die einzige eigentlich „erfahrbare“ Bezeugung der „Gemeinschaft“ wäre: die Gemeinschaft selber als das organisch-naturhafte Verwachsensein und von da aus schlichte „Zusammengehören“ ist doch ihrem „Gefühlt“-Werden gegenüber schon vorher da; diese sind nur die nachträglichen, in die Sphäre des „Bewusstseins“ heraufgekommenen Aus-

drucksformen, ja sie sind Produkte, Erzeugnisse der an sich schon bestehenden, nicht erst entstehenden „Gemeinschaft". Und dies nicht nur im Sinne „erklärender" Psychologie, sondern „phänomenologisch": nach der eigenen „Meinung" der Gefühle. Die Betrachtung aller echten Gemeinschaftsgefühle zeigt es: meist ist etwas von „Dankbarkeit" darin — „Dankbarkeit" (notwendig) für schon Vorhandenes, „Gegebenes", „Gewährtes"; aus einem Fond von „Besitz" blüht die Zärtlichkeit, das Glück und der Stolz auf. Und auch in jeder sonstigen Form gründet das in der Gemeinschaft und inbezug auf die Gemeinschaft vorquellende Gefühl, positiv oder negativ, in schon Vorhandenem, blickt auf schon Vorhandenes hin oder weiss es unter und hinter sich. Selbst wenn einer, positivistisch, die „Realität" der Gemeinschaft ausschliesslich in ihrem „Gefühltwerden" sehen zu können verbohrt sein sollte, so weisen doch die Gefühle selber auf eine Gemeinschafts-„Basis" als auf ein ihnen Vorausliegendes hin.

Das ist radikal anders beim „Bunde". Für den „Bund" sind Gefühlserlebnisse konstitutiv, sie sind seine „Grundlagen". Die Gefolgschaftsmannen, die sich jubelnd um den aus der begeisterten Fülle ihrer leidenschaftlichen Herzen erkorenen Herzog drängen, meinen nicht (oder zumindest „meint" ihr „Fühlen" nicht), mit ihm und untereinander schon von naturhaft gemeinsamer Basis her verbunden gewesen zu sein: sie sind durch die aktuellen Gefühlserlebnisse zusammengeschweisst; oder sind es jedenfalls „auf Grund" solcher. Nun werden allerdings die Gefühle bei jedem einzelnen durch die „Anlage", den „Charakter", „Dispositionen" irgend welcher Art, die im jeweiligen „Unbewussten" liegen, bedingt sein. Dass für das Emotionale, zumindest a u c h das Emotionale, der fruchtbare Schoss des „Unbewussten", wenn jenes auch nicht eigentlich oder wenigstens nicht immer dessen blosse „Ausgeburt" ist, doch jedenfalls wichtige Faktoren der „Möglichkeit" hergibt, steht ausser Zweifel. Jedoch, wie sehr auch immer das jeweilige Unbewusste sozusagen „Voraussetzungen" jedes Emotionalen enthält: es enthält doch nicht den „Bund". Die „Gefühle" sind es, zu denen die „Möglichkeit" im „Unbewussten" „ange-

legt“ ist; und schliesslich mag — eben damit — im „Unbewussten“ die „Möglichkeit“ auch dafür „angelegt“ sein, dass grade dies Individuum fähig sein wird, in einen „Bund“ einzugehen: der „Bund“ selber begründet sich doch erst oberhalb des „Unbewussten“; der „Stoff“, woraus er gemacht ist, die „Basis“, die ihn trägt, sind die aktuellen „Bewusstseins“-Erlebnisse des „Fühlens“.

Dass „Gefühle“ das erst eigentlich den „Bund“ „Begründende“ seien, wird vielleicht von einer andren Seite her bestreitbar scheinen: was etwa eine religiöse Gemeinde zusammenhalte, seien nicht die „Gefühle“ der Einzelnen, sondern der Gott, zu dem sie beten. Ohne Zweifel ist das, dem die „religiösen Gefühle“ primär zugewandt sind, nicht die Gemeinde (oder ein Glied, eine Gruppe von Gliedern der Gemeinde), sondern das Numinose. Aber das Numinose muss — schon damit Religion, erst recht, damit Soziales entstehen kann — doch „gefühlt“, in religiösem „Fühlen“ empfangen werden. Und insofern die Gemeinde „bundhaft“ ist — was sie, nach dem früher Dargelegten, in ursprünglicher Religion meist sein wird —, sind es die „Gefühle“, die sie zusammenbinden. Oder: wenn freilich doch in gewisser Weise der Gott, so jedenfalls der gefühlte Gott. Was dem Einwande seine Kraft gibt, ist die Abwehr dagegen, dass man die Religion ganz im Subjektiven aufgehen lasse. Wendet man sich von da aus doch sogar gegen überhaupt die Rede von „religiösen Gefühlen“. Da „Gefühle“ freilich herkömmlich als nur subjektiv zu gelten pflegen. Eben das aber ist falsch: „Gefühle“ können — als „Gefühle“ — auch „intentional“, auf einen „Gegenstand“ gerichtet sein[1] (wobei über „Existenz“ oder Nicht-„Existenz“ des „Gegenstandes“ noch nichts ausgemacht ist). Und die — primären — „religiösen Gefühle“ sind „intentional“. Man wird doch schliesslich nicht umhin können, die Notwendigkeit dafür anzuerkennen, dass, damit Religion entstehe, das Numinose irgendwie mit Menschen in Verbindung trete, von Menschen „er-

[1] Auch Rudolf Ottos grosser Analyse des „Heiligen“ und seines Erlebtwerdens war die Brentano-Husserlsche Einsicht in die „Intentionalität“ der Gefühle (vieler Gefühle) noch unbekannt.

lebt" werde (auch gegen das „Erlebnis" kehrt sich, aus, freilich verständlicher, Besorgnis vor der Subjektivität, die Aversion), und die psychischen „Organe" der Menschen dafür sind eben — spezifische! — „Gefühle"; wobei nur allerdings die „Intentionalität" nachdrücklichst zu betonen ist. Dem Religiösen werden begründeterweise nicht seine Gefühle, sondern ihr Gegenstand wichtiger sein. Auch von dem Religionsphilosophen mag das Gleiche gelten müssen, wie er denn jedenfalls die „Intentionalität" der „religiösen Gefühle" sehr hervorzuheben guttut. Der Soziolog dagegen — von dem Psychologen zu schweigen: sosehr beide auch in ihren Gebieten fehlgehen würden, wenn sie die Einstellung der religiösen Gefühle auf ein ausserhalb ihrer Daseiendes, ihnen als ausserhalb ihrer daseiend Erscheinendes nicht bemerkten oder beachteten, so ist ihr „Material" doch „Psychisches". Wie daher für die „Gemeinschaft" als „Grundlage" „Psychisches" zu suchen war, auch wenn es sich dann nur als „unbewusstes Psychisches" fand, so kann nur „Psychisches" auch die „Basis" des „Bundes" sein. „Psychisches" aber, im soziologischen Sinne, ist in dem ursprünglichen religiösen Geschehen nicht der Gott — auch wenn dessen (nur vermeinte oder zugleich wirkliche) „Realität" ebenfalls eine „psychische" ist: das ist dann „objektives Psychisches", „Psychisches als Objekt"; der Soziolog aber hat es nur mit der „subjektiven" Seite des Lebens zu tun, auch bei der Religion. (Allerdings gehen, nach der Meinung des religiösen Urerlebens, von dem „psychisch realen" Gotte auch Flutungen aus und auf die menschlichen Seelen hin, so dass da also der Gott auch „subjektiv-psychisch" ist; und das geht den Soziologen wohl etwas an. Ich lasse es hier nur ausser Betracht, um die Komplikation zu vermeiden: beschränke mich hier auf die nur „irdischen" sozialen Verbände. Uebrigens würde durch die Hereinbeziehung das Gesamtbild nicht verändert: das — ursprüngliche — „soziale" Verhältnis zu dem Gotte ist ein „Bund".)

Aus der „Intentionalität" der — primären — religiösen Gefühle kann die Soziologie des „Bundes" jedoch auch Positives lernen. Ich habe früher das Sozialwerden des religiösen

Urgeschehens in der Weise dargestellt, dass im zentralen religiösen Erleben die Seele restlos einsam, „mit ihrem Gotte allein“ sei; und dass sie dann erst, wenn sie von dort — mit noch fremden Augen — zurückkehrt, mit andern in Verbindung trete; immerhin noch in solcher Berückung, dass das, was nun als soziales Phänomen entsteht, nur als „Bund“ entstehen kann (ursprünglich ist das selbst in den exzentrischen Fällen des calvinischen und jesuitischen religiösen Erlebens so). Nicht immer braucht sich jedoch das Sozialwerden des religiösen Urgeschehens in dieser Sukzessivität zweier verschiedener Akte zu vollziehen. Bei aller Einsamkeit der Seele in der ausschliesslichen Hinwendung auf den Gott ist doch sehr häufig zugleich in ihr ein „Neben-Gefühl“ von der Gegenwart der andern da, ein das zentrale Gefühl umgebender, oft sogar einbettender „Gefühls-Hof“, wenn nicht sogar ein „Gefühls-Meer“ von der Verbundenheit mit andern — manchmal wird ja sogar die einzelne Seele nur von den eine ganze Schar durchbrausenden Wogen emporgetragen (wenn sie vor dem Letzten auch wohl diese hinaufhebenden Kräfte hinter sich zurückgelassen haben muss); ich habe auch auf diese Phänomene schon früher hingewiesen. Auch hier ist das („irdische“) Soziale für das eigentliche Zentrum des ursprünglichen Religiösen logisch sekundär. Insofern es aber da ist, sind es „Gefühle“, die den „Bund“ „begründen“ und in denen der „Bund“ sogar allein besteht.

Was die Soziologie des „Bundes“ hier aber überhaupt zu lernen hat, ist: dass die „Bund“ begründenden Gefühle nicht direkt die „Bund“-Genossen zu erfassen brauchen. Die Jünglinge, die gemeinsam ein hohes Ideal umschwärmen, lodern in einem „Bunde“ empor, auch wenn sie nicht ausdrücklich sich zueinander wenden: dumpfer ist doch auch das Gefühlsbewusstsein der Gefühlsverbundenheit da. Meist werden allerdings die Freunde ausserdem, ebenso wie jene Religiöse, sich auch gegenseitig in begeisterter Liebe umfahen.

Eben von hier aus aber könnte man nun den Einspruch mit sogar doppeltem Gewichte erneuen. In der „Gemeinschaft“ sollten die auch dort gelegentlich sich regenden Gemeinschafts-

„Gefühle" auf den schon vor ihnen lebendigen Gemeinschafts-Tatbestand als bereits Daseiendes hinweisen. Auch der religiöse „Bund" aber gründet auf der seinen Genossen gemeinsamen „Gegebenheit" des Gottes. Einer „Gegebenheit" also auch er. Einem, wenn „dann" das Religiöse „sozial wird" — dies also hier in der Sukzessivität zweier Akte angenommen — als bereits „daseiend" „Vorgefundenen", auf das nun die neuen „Gefühle" auch nur „hinweisen". Aber: Entweder ist das „Gegebene" nichts „Psychisches" und jedenfalls nichts „Soziales". Denn „gegeben" ist „der Gott". Der freilich, insofern er „gegeben" sein soll, doch — im religiösen Urgeschehen — „gefühlter Gott" sein muss. Das „Gefühl" ist also stets „mitgegeben". Das „psychische Faktum" liegt ebenfalls vor. Dann aber ist — wenigstens zunächst: ich werde das allerdings sogleich in gewisser Weise zu berichtigen haben — das „Gegebene" doch jedenfalls nichts („irdisch") „Soziales". Wenn die, denen das „Erlebnis" des Gottes „gegeben" ist, als zunächst getrennt, nicht schon im ersten religiösen Fühlen gefühlshaft verbunden angenommen werden. Zwischen ihnen flammt der „Bund" erst empor, sobald die zunächst einzeln Ergriffenen sich begegnen, die gemeinsam-gleiche Richtung ihres „Fühlens" gewahr werden und sich nun, „auf Grund" dessen, aneinander entzünden: der „Bund" entsteht hier erst; und entsteht durch neues „Fühlen", das nun, nun erst, „soziales", „Bund"-Fühlen ist. Bei der „Gemeinschaft" dagegen hatte ich zu betonen, dass schon sie selber vorliegt, als vorliegend gefühlt wird, wenn dann auch „Gemeinschafts-Gefühle" auftreten. Nicht nur „Bedingungen" für die „Möglichkeit" bewusst-erlebnishaften Zusammenkommens sind bereits da, sondern die „Gemeinschaft" selber ist schon da. Der „Bund" wird demgegenüber erst durch die aktuellen Bewusstseins-Erlebnisse des „Bund-Fühlens" begründet. Ob nun dies „Bund-Fühlen" schon als ein gleichzeitiges, wenn auch nur begleitendes, „Moment" an dem zentralen religiösen Fühlen oder als ein erst sukzedierender Akt angenommen wird. — Diesem einen Falle steht jedoch der andre zur Seite, dass die „gemeinsam-gleiche Richtung" des religiösen Fühlens der als zunächst getrennt

vorausgesetzten Einzelnen, obwohl dies also dann nur „parallel“ sein soll, dennoch nicht blosse „Uebereinstimmung“, wie man das nennen könnte, sondern auch schon, und als solche, etwas „Soziales“ ist. Dies ist es in der Tat. Dann aber ist doch also auch „Soziales“ schon „gegeben“, wird beim Zusammentreffen der zunächst einzeln Ergriffenen und dem Gewahrwerden ihrer „Verbundenheit“ — die eben hier als „vorhanden“ hervortritt und die angeblich blosse „Uebereinstimmung“ als in der Tat schon „vorhandenes“ „Soziales“ aufweist — als bereits „vorliegend“ „vorgefunden“. Hierbei indes zeigt sich das „soziale Phänomen“ nicht als „Bund“, sondern als „Gemeinschaft“! Auch sonst gibt es bei der „Gemeinschaft“ ja Erscheinungen — bei denen dann die Grenze gegen den „Bund“ oft schwer zu e r k e n n e n ist — wo man ebenfalls meinen könnte, das vorerst Vorhandene seien allein „Uebereinstimmungen“, und die „Gemeinschaft“ werde erst durch ihr Gewahrwerden „geschaffen“. Doch wird sie vielmehr dadurch nur „sichtbar“. Sie tritt in „Erscheinung“. Volksgenossen, die sich in der Fremde begegnen, brauchen nicht erst einen „Bund“ zu schliessen: sie begrüssen sich als solche, die schon „zusammen-gehören“. Das Gleiche kann nun auch bei Religions-Genossen der Fall sein. Doch wird es dies in der Regel nur bei schon beruhigten Religionen. Der — mehr oder minder — ekstatisch-orgiastische Charakter ursprünglicher Religion (ihrer ursprünglichen Phase), den sowohl die geschichtlichen Beispiele lehren, wie er fast auch als notwendig einsichtig ist, wird beim Sichbegegnen von zunächst einander fremden Religionsgenossen und dem Gewahrwerden ihrer, also schon vorliegenden, „Verbundenheit“, die als solche „Gemeinschaft“ ist, diese zum Anlass nehmen, um auf dem bereits vorhandenen „gemeinschafts“-haften „Zusammen-Gehören“ auch noch einen, davon ganz verschiedenen, „Bund“ aufglühen zu lassen. Denn selbstverständlich kann man in einer „Gemeinschaft“ stehen und dann ausserdem noch — denn es ist etwas durchaus Anderes, Neues — zu einzelnen ihrer Glieder (oder auch allen oder sogar der „Gemeinschaft“ selbst: ich komme darauf zurück) in „Bund“ entbrennen: Brüder können ausser-

dem noch nahe Freunde sein — obwohl der wesenhafte Widerstreit der beiden ganz verschiedenen sozialen Gebilde da doch hinderlich ist; nur wo, wie in noch junger Religion, das „gemeinschafts"-hafte Zusammengehören noch kein so tief eingewachsenes ist, wird die dann sogar grössere Wahrscheinlichkeit dafür sein, dass auf seinem Grunde — nämlich mit dem Wiederauflodern des ja zumindest noch glimmenden zentral religiösen Gefühls — ein „Bund" emporflamme. Immerhin — und daran erkennt man die radikale Verschiedenheit der „Gemeinschaft" vom „Bunde" auch dann, wenn dieser auf dem Grunde einer schon vorhandenen „Gemeinschaft" erblüht — wäre es denkbar, dass etwa sehr gehaltene Männer, die sich als Genossen einer selbst noch jungen Religion begegnen und als solche kennenlernen, nur die schon vorhandene „Gemeinschaft" wirksam werden lassen, indem ihr Verhalten sich, notwendig, an der Tatsache ihrer Verbundenheit orientiert, ohne dass aber ein „Bund" entstände. Die „Orientierung" des Verhaltens an der „Gemeinschaft" mag dabei auch bewusst geschehen, mehr geschieht sie im „Unbewussten" und vom „Unbewussten" aus — selbst wenn dessen Erregung von dem im „Bewusstsein" vor sich gehenden Bekanntwerden der Verbundenheit abhängig ist: diese wird gleichsam von dem nur darauf „antwortenden" unbewussten Sich-Orientieren an der „Gemeinschaft" als ein schlichtes Zueinander-„Gehören" auf Grund analoger Modifikationen des „Unbewussten" „vermutet" — „vermutet" jedoch mit sehr tiefem Rechte; mit desto tieferem freilich, je mehr das die Gemeinschaft Begründende schon in das „Unbewusste" eingewachsen, dort „naturhaft" geworden ist; das Eindringen auch in das „Unbewusste" und auch dessen „Verwandlung" pflegt ja auch bei so grossen Erlebnissen, wie die primären religiösen es sind, sich ereignet zu haben; gleichwohl wird mit grösserer Wahrscheinlichkeit das ursprüngliche zentral religiöse Fühlen neu entfacht werden und so dann ein „Bund" entstehen. Auf jeden Fall aber bewährt sich dieser als der durch aktuelle Bewusstseins-Erlebnisse des Fühlens begründete soziale Verband.

Mit der Einsicht jedoch, dass jedes „Bund"-Erleben zugleich



auch „Gemeinschaft“ begründend wirkt, dadurch nämlich, dass es zugleich auch das „Unbewusste“ modifiziert, tritt eine weitere Seite des Einwandes hervor. Diese Phänomene als solche bieten zwar keinerlei Schwierigkeiten. Sie geben aber Anlass, sich zu erinnern, dass der „Bund“ ja auch in einem „Fühlen“ zusammengeschweisst werden kann, dessen zentrale Einstellung sich nicht den Bund-Genossen, sondern etwa einem Gotte oder sonst irgendeinem „Ausserhalb“ zuwendet. Dann sollten die den „Bund“ begründenden Gefühle nur als „Neben-Gefühle“ mitschwingen. Sogar auch als nur „dumpfer“ „begleitend“ habe ich sie charakterisieren zu dürfen geglaubt. Man könnte diese Geschehnisse daraufhin für „Unbewusstes“ halten: das sind sie nicht. Sie sind „Bewusstseins-Erlebnisse“, nur mit einer gewissen Abseitigkeit vom Zentralen. Auch hier ist die Unterscheidung von „Gemeinschaft“ und „Bund“ absolut. Fürsprecher des „Bundes“ könnten nun meinen, auch die leidenschaftlich einander hingegebenen Angehörigen etwa einer religiösen Sekte müssten doch vor allem mit ihrem ganzen „Wesen“, ihrem „innersten“ „Sein“, ihrem „Unbewussten“ in der Verbundenheit leben. In der Tat: eine nur oberflächliche Gefühls-Aufwallung — denn auch im „Bewusstsein“ gibt es zentralere und peripherere Schichten — begründet auch nur oberflächlichen „Bund“, wenngleich immerhin einen „Bund“. Auch mag die „Oberflächlichkeit“ — wenigstens oft: denn es gibt auch andre Gründe — daher rühren, dass die Gefühle nicht so tief im „Unbewussten“ „wurzelten“; und jedenfalls darin bestehen, dass sie nicht so tief auch ins „Unbewusste“ hinabwirken. Denn auch dies letztere tun ja nun die Gefühle ohne Zweifel, und zu ihrer „Tiefe“ gehört, dass sie es tun. Auch der „Bund“ wird desto inniger sein, je mehr die ihn begründenden Gefühle zugleich das „Unbewusste“ aufrühren. Auch dann aber sind das Primäre doch die Bewusstseins-Erlebnisse des „Fühlens“, die erst ihrerseits das „Unbewusste“ „entzünden“ (auch wenn sie, ihrer „Möglichkeit“ nach, in diesem doch auch schon „wurzeln“). Und nur die „Gefühle“ begründen „Bund“. Die Wirkungen auf das „Unbewusste“ begründen, zugleich mit dem „Bunde“, jedoch ausserdem, „Gemein-

schaft". Hieraus folgt jedoch nun noch nicht, dass der „tiefere" „Bund", oder der „Bund", insofern er „tiefer" ist, zugleich „gemeinschafts"-haft sein müsse. Er wird es zwar stets sein; oder besser: er wäre es; er würde es jedenfalls werden, wenn je vom „Bunde" abgesehen werden könnte; und wird es werden, sobald und soweit das möglich ist. Indes diese Möglichkeit ist begrenzt. Denn die „Entzündungen" des Unbewussten durch die Gefühle, so tief hinab sie es auch aufwühlen mögen und nur dann auch „tiefere Bünde" begründen können, sind doch nur „Entzündungen" des Unbewussten, nicht „Verwachsungen" darin. Die „Entzündungen" zeigen stets eine Tendenz, wieder aufzubrechen: zu aktuellen Gefühlen; und können daher diesen gleichgerechnet werden. Erst wenn die „Entzündungen" beruhigt — man kann auch sagen: erloschen — sind, werden „Verwachsungen" und wird „Gemeinschaft"-Begründendes daraus. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, dass in jungen Religionen auch beim nur nachträglichen Zusammentreffen zunächst lediglich parallel Erregter mit grösserer Wahrscheinlichkeit „Bund" entsteht, als dass blosse „Gemeinschaft" wirksam wird. Wenn ich vorhin sagte, dass da das Zusammengehören noch nicht so tief ins „Unbewusste" „eingewachsen" sei, so rechtfertigt sich dies dadurch, dass statt der „Einwachsung" ins „Unbewusste" „nur" „Entzündung" des „Unbewussten" vorliegt, die als solche ebenfalls sehr tief hinabreichen kann. Denn dies sollten nun die „Fürsprecher" des „Bundes" nicht verkennen: die auf „Verwachsungen" im „Unbewussten" begründete „Gemeinschaft" zeigt mit dem Charakter der „Tiefe" zugleich den des zu (verhältnismässiger) Ruhe — freilich auch Dauer — Gekommenen und dann aber auch den der „Selbstverständlichkeit", der dem „Bunde" und seinen „Fürsprechern" nicht sehr lieb zu sein pflegt. Indes dies rührt ein Thema an, das ich besser erst in weiterem Zusammenhange behandle.

An der jetzigen Stelle soll nur noch einiges nachgetragen werden, das, früher offen zurückgeblieben, sich jetzt leichter löst. Ich habe betont, dass die den „Bund" begründenden Gefühle zentral auch auf einen Gott, einen Heros, einen Meister,

ein hohes Ideal gerichtet sein können, wenn sie nur dann oder daneben auch Genossen umfangen. Wie kaum eines Wortes bedarf, können diese Gefühle aber ebenso auch direkt Genossen zugewandt sein. In gewisser Weise verbunden ist beides, wenn der Gegenstand des Fühlens eine „Gemeinschaft" ist. Denn auch das ist möglich. Ob man selber in der „Gemeinschaft" oder ob man ausserhalb steht. Ich habe früher von den „Gemeinschafts-Gefühlen" gesprochen, die der „Gemeinschaft" zwar keineswegs wesentlich sein sollten, die aber doch auch dort zuweilen aufblühen und dann, wie ich sagte, blosse „Bewusstseinsformen der Gemeinschaft" sind: sie weisen auf diese dankbar (— oder auch mit dem entsprechenden Negativen —) als auf schon Vorhandenes hin. Sosehr dies richtig bleibt: es wird dadurch zugleich auch noch etwas Neues gestiftet. Die dies Erlebenden treten zu der „Gemeinschaft" als solchen, die aber auch dann als solche etwas schon Daseiendes ist, auch noch in ein „Bund"-Verhältnis. (Zu der „Gemeinschaft" selber oder einzelnen ihrer Glieder.) Wobei der tiefe Widerstreit zwischen „Gemeinschaft" und „Bund" auch der geheime Grund dafür ist, dass die sehr in Gemeinschaft Verwachsenen solchem „Bunde" leicht misstrauen. Während die Vertreter des „Bundes" ihn statt der „Gemeinschaft" verlangen. Merkwürdiger ist vielleicht noch der „Bund", den jemand einer „Gemeinschaft" entgegenträgt, der er selber nicht angehört. Es ist der Fall sehr vielen heutigen „Gemeinschafts"-Sehnens, wobei freilich das Verlangen meist statt nach einer bestimmten „Gemeinschaft" nach „Gemeinschaft überhaupt", sei es auch in einer aber ebenfalls noch allgemeinen Besonderung, geht. Meist wird ausserdem nur ein Missbrauch mit dem Wort „Gemeinschaft" getrieben. Aber auch, wo man sie richtig versteht, würden doch die weitaus meisten, die so auf sie aus sind, eine volle und dann ausschliessliche Realisation ihrer Wünsche garnicht ertragen; würden als Menschen sehr wachen „Bewusstseins" und vor allem des Fühlens, das ein „Bewusstseins"-Erlebnis ist, von vornherein der Einfügung in nichts als „Gemeinschaft" ganz unfähig sein.

In den Umkreis der nahen Berührungen von „Gemeinschaft"

und „Bund“ gehört nun auch das Problem, das früher einmal die scharfen Grenzen dieser beiden so radikal verschiedenen sozialen Gebilde beinahe flüssig werden zu lassen drohte. Wir „fühlen uns zu jemandem hingezogen“, „fühlen uns verwandt“, „durch ein geheimes Band verbunden“. Ist das grundsätzlich anders, als wenn man echte Blutsbande fühlt? oder ist es nur von anderem Grad? Auf jeden Fall scheint es doch nicht „Gemeinschaft“, sondern „Bund“! Nun: wenn man die „Sympathie“ schon „fühlt“, ist bereits damit die Entscheidung für den „Bund“ gegeben. Wie aber nicht anders, wenn man Blutsbande „fühlt“. Insofern hier echtes „Fühlen“ aufquillt, ist nicht nur die freilich auch vorhandene eigentliche „Gemeinschaft“ da, sondern es ist ausserdem „Bund“ entstanden. Aber hier liegt doch nun auch die Differenz. Das auch vom Blutszusammenhang vorquellende „Gefühl“ „fühlt“ die „organisch“, „naturhaft“ „vorliegende“ „Gemeinschaft“. Und diese dominiert. Das „Gefühl“ ist relativ bedeutungslos. Wer sich zu jemand „hingezogen fühlt“, der „fühlt“ zwar auch schon „Gegebenes“ und also „Gemeinschaft“. Aber er nimmt diese doch nur zum Anlass, einen „Bund“ darauf erblühen zu lassen. Nicht die „Gemeinschaft“, die da ist, sondern der „Bund“, der „entsteht“, wird hier zur Hauptsache. Immerhin mag es Grenzfälle geben, wo auch das andre der Fall ist: „Sympathie-Gemeinschaften“, die sich dann, fast unbemerkt und jedenfalls kaum mit dem „Fühlen“ bemerkt, sich nur im Verhalten manifestieren. Sie sind dann in der Tat von den Blutszusammenhängen nur graduell verschieden. Das fundamentale Auseinandergehen der „Gattungen“ aber wird nicht verwischt.

Dies letzte wird manchem „erklügelt“ scheinen. Wie auch Wohlwollende vermutlich gegen meine wiederholte Behauptung von der absoluten Differenz zwischen „Gemeinschaft“ und „Bund“ auch für die Realität protestiert haben. Richtungsverschiedenheiten möchten wohl bestehen. Auch so tiefgreifende, dass es wichtig sei, sie begrifflich radikal zu unterscheiden. Aber das sei doch nur eine Angelegenheit der „Begriffe“. Denen die Legitimation durch die „Bewährung“ zuteil

werde. Diese sei nun freilich identisch mit dem Zusammenhang der „Erfahrung". Jedoch die Erfahrung zeige zugleich, dass die begrifflichen Unterscheidungen doch nur sehr nachträgliche Hilfsmittel zu einiger Klärung der Wirklichkeit für das Bedürfnis unsres Bewusstseins darstellten. In Wahrheit sei in der „Erfahrung", der „realen" „Wirklichkeit", doch das begrifflich Unterschiedene allenthalben vermischt. Die künstlichen Differenzierungen dürfe man nicht so pressen, dass man nicht „Uebergänge" anerkennte. Das Verlangen des Entweder-Oder sei Ausdruck eines unstatthaften — „scholastischen" — „Begriffs-Realismus".

Auf die allgemeine Einrede ziemt, wenn auch nur kurz, eine allgemeine Antwort. Es ist die grosse Bedeutung der vor allem durch den Namen Edmund Husserls repräsentierten neueren Philosophie, die „platonische Idee", das „Eidos" wiederentdeckt zu haben. Die logischen Begründungen mitzuteilen, ist hier nicht der Ort. Jedenfalls sind die „Gattungen", wie man mit freilich irreführend belastetem Ausdruck wohl sagt, keineswegs nur ungefähre Hilfsmittel zur Herstellung einer ungefähren Ordnung. Auch sind sie nicht von der „Erfahrung" abgelesen, die ihnen dann doch die Anerkennung verweigert. Sondern hier zeigen sich fundamentale Differenzen in der rein „eidetischen Sphäre". Und die Realität kann garnicht anders als ihnen dann auch unbedingt „gehorchen" (ein jedoch wieder sehr schiefes Wort). Es ist zwar wahr, dass wir die genauen Grenzen im Wirklichen nicht immer — und jedenfalls nicht immer leicht — erkennen können, aber von „Uebergängen" zu reden, ist nur dort und nur in dem Sinne gestattet, wo und wie sie auch ideell zugelassen sind.

Ich habe versucht — die Verteidigung der näheren Methode darf ich mir hier ersparen —, die beiden grossen „Gattungen" sozialer Phänomene „Gemeinschaft" und „Bund", angesichts ihrer üblichen Konfundierung, gegeneinander abzuscheiden. Und zwar an dem genauen Punkte, wo ihre radikale Differenz entspringt. Wichtiger — und vielleicht für manchen auch deutlicher, einsichtiger — wird die Unterscheidung aber wohl, wenn ich die beiden Kategorien mit der noch dritten hierher-

gehörigen, der „Gesellschaft", zusammenstelle: erst in der Vollständigkeit aller drei grundlegenden soziologischen Kategorien zeigt sich mit voller Durchschlagskraft die prinzipielle Verschiedenheit, die zwischen „Gemeinschaft" und „Bund" nicht weniger, sondern in genau dem gleichen Masse wie zwischen ihnen und der „Gesellschaft" besteht. Und wenn ich da vor allem, nachdem die Unterscheidung der Phänomene selber gewonnen ist — denn für die „Gesellschaft" ist die Bestimmung ihres spezifischen Wesens in der Hauptsache geleistet — gewisse allgemeinste Gesetzlichkeiten ihres gegenseitigen Verhaltens betrachte. Die Aufgabe gestattet es, dass ich mich hier auf mehr locker gelassene Andeutungen beschränke.

Die „Gesellschaft" hat, gegenüber der „Gemeinschaft", ihren zentralen Charakter darin, dass die Individuen dem Verbande „vorhergehen": die Verbindung ist nur „nachträglich"; während in der „Gemeinschaft" sich deren Glieder von vornherein in dem „organischen Ganzen" „vorfinden". Man mag noch so sehr erkennen, dass es die „Selbständigkeit" der losgelösten Individuen, die in der „Gesellschaft" den Primat haben, garnicht gibt und nicht geben kann: „Gesellschaft" ist eine existierende Verbandsform und setzt die wesenhafte Separiertheit der Individuen voraus. Sie mögen dann immerhin und ebenso wesenhaft garnicht anders können, als doch in Verbände einzutreten; dies sind nur Möglichkeiten, allenfalls auch Notwendigkeiten, die aber erst an zweiter Stelle realisiert werden. Die alte Antithese vom Frühersein des Ganzen oder vom Frühersein der Teile ist das, was „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" zutiefst unterscheidet. Aber schon bei dem Gegensatze nur dieser beiden Kategorien muss hinzugesetzt werden: die wesenhafte Separiertheit der Individuen in der „Gesellschaft" bleibt auch erhalten. Die Einzelnen, die in der Tat doch auch schon von vornherein die Möglichkeit und selbst die Notwendigkeit in sich enthielten, in Verbände einzutreten, realisieren diese zwar. Aber wie sie es doch nur an zweiter Stelle tun, so bleiben sie auch nachher wesenhaft getrennt. Es bleibt eine Distanz zwischen ihnen, über die hinweg nur einzelne Fäden, „Beziehungen", gezogen werden. Diese bleiben stets klar überseh-

bar, daher „rational“; wie die „Ganzheit“ des „Gesellschafts“-Verbandes nur „relationell‘ ist. Das Ethos der „kühlen Reserve“ ist der „Geist“, der die „Gesellschatf“ „beseelt“.

Die „Glieder“ der „Gemeinschaft“ sind ursprünglich ineinander verwachsen, die „Teile“ der „Gesellschaft“ sind ursprünglich voneinander gesondert. Auch die Genossen eines „Bundes“ haben zunächst nichts miteinander zu tun. Der „Bund“ „entsteht“ erst, wenn sie zusammentreffen (auch wenn „Gemeinschaft“ schon vorgelegen haben sollte). Die „Erlebnisse“, die ihn „begründen“, sind „individuale“ Geschehnisse. Scheint hier der „Bund“ der „Gesellschaft“ näherzustehen, so schliesst er sich, zustandegekommen, enger der „Gemeinschaft“ an. Der Freund ist das „andere Ich“. Wir fühlen seine Freude und sein Leid als unsre „eigene“ Freude und unser „eigenes“ Leid. Das Matterwerden solchen Bundes reisst uns die Seele auf. Zwar kann man nicht von „Verwachsung“ sprechen, aber man darf „Verschmelzung“ sagen, was vielleicht noch intensiver ist. Gewiss gibt es sie in sehr verschiedenen Stufen; doch auf allen und im Prinzip ist die eigentliche „Sonderung“ hier völlig aufgehoben.

Stellt sich in dieser Hinsicht der „Bund“ etwa in die Mitte zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, so nimmt er in einer andren seinen Platz beiden gegenüber, so dass diese angesichts seiner zusammengehören. Oder jedenfalls kann man eine Reihe von „Gesellschaft“ über „Gemeinschaft“ zu „Bund“ wie dann weiterhin aber auch von „Gemeinschaft“ über „Gesellschaft“ zu „Bund“ (beide natürlich auch in der Umkehrung) bilden.

Der „Gesellschaft“ ist charakteristisch, dass die Relationen, in denen sie besteht, in dem „Do ut des“ ihr Prinzip haben. Jede Leistung geschieht in der Regel nur für eine Gegenleistung und in Erwartung einer solchen. Der „Vertrag“ hat hier repräsentative Bedeutung. Der „Gemeinschaft“ ist der Vertrag zentral fremd. Glieder einer Familie sind nicht nur nicht durch Vertrag aneinander gekettet. Der Vertrag hat hier fast nur als Spielform oder in untergeordneten Dingen einen Rang. Immerhin kann er von da aus das „Bewusstsein“ beherrschen. Wie

denn das „Denken" der Bauern — niemand wird zweifeln, dass es nur das „Denken" ist — sich sogar ganz ausdrücklich nach dem Typus des „Do ut des" vollzieht. Dem „Bunde" ist nichts feindlicher, als derart auch nur zu denken. Schlechthinige Hingabe, Opferbereitschaft, rest- und rückhaltloses Sichschenken, nicht zunächst von Sachen, sondern des Selbst, ist — wenigstens in extremen Fällen; und die andren sind davon nur graduell unterschieden — das Gewährte und freilich auch Geforderte.

Wie — nächst dem Verhältnis der „Teile" oder „Glieder" zum „Ganzen" — für die „Gesellschaft" der „Vertrag", so ist, an dieser zweiten Stelle, für die „Gemeinschaft" die „Dauer" charakteristisch. Gemeinschaftsbande sind von Natur solche, die „dauern". Sie sind als „dauernde" angelegt. Sie können zwar mit der Zeit lockerer werden, doch ändert das nichts an der ihnen ursprünglich innewohnenden Tendenz zu „dauern". Auch genügt die einfachste, nur ganz äussere Erinnerung, jede, selbst die scheinbar restlos abgestorbene, „Gemeinschaft" wieder aufleben zu lassen. Demgegenüber sind die „gesellschafts"-haften „Beziehungen" stets auf ein Jeweiliges, Bestimmtes und als solches Einmaliges gestellt. Sobald das „Geschäft" „erledigt" ist, treten die Individuen voneinander zurück. Aber die Aufgaben, um deretwillen man zusammenkam, wiederholen sich. Wenn keine ausdrücklichen Hinderungen entgegenstehen, wird man wünschen, die bewährten Beziehungen wieder aufzunehmen. Es kann so schliesslich ein gewisser Anschein der „Dauer" aufkommen, obwohl die Verbindung sich stets aus nur einzelnen Akten zusammensetzt. Jedenfalls bedarf es eines äusseren Grundes, diese sekundärere „Dauer" zu hintertreiben. Dem „Bunde" schliesslich ist sogar von innen her die „Labilität" symptomatisch. Solange er besteht, besteht er zwar keineswegs aus und in nur einzelnen, diskreten Akten. Da sein Wesen ja, wenn nicht „Verwachsung", so doch — oder sogar — „Verschmelzung" ist. Aber die, mehr oder minder, rauschhaften Gefühlswogen, die ihn tragen und in denen er existiert, sind ihrer Natur nach vergänglich. Sie mögen zwar tief unsre Seele aufrühren, mögen imstande sein, Menschen schlechthin zu ver-

nichten, in Wahnsinn oder Tod zu treiben. Aber dauerhaft sind sie nicht. Der Rausch verfliegt. Die Affektionen des „Bewusstseins“ blassen ab oder werden durch andre verdrängt.

Alle diese grundsätzlich verschiedenen Verhaltungsweisen von „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Bund“ fliessen, wie leicht zu erkennen ist (— so dass ich den ausführlichen Nachweis hier unterlassen kann —), aus dem, was die zentrale Essenz der drei Kategorien ausmacht. Nach den mannigfaltigsten Seiten legen sich die Differenzen gesetzmässig auseinander. Sowie neue Fragestellungen neue Blickrichtungen auftun.

Ebenso nicht nur von empirischer Faktizität, sondern als notwendig einsichtig ist es aber auch, dass „Bünde“ stets eine Tendenz zeigen, sich in „Gemeinschaft“ oder „Gesellschaft“ zu verwandeln. Den Grund dazu gibt die letztbesprochene Eigenschaft des „Bundes“, die ihm stets aufs neue zum Verhängnis wird: die „Labilität“. Ein Symbol, das sogar den Humor schon in alten Zeiten beschäftigt hat, sowohl für den „inneren Widerspruch“, wie man sagen könnte, im „Bunde“ als auch für die Heilmittel dagegen, die man versucht, ist der „Schwur der ewigen Liebe“; der einerseits, als „Schwur“, ein schon die Keime „gesellschaftshafter“ Sozial-Organisation Enthaltendes verwendet, und anderseits, wenn er einen Intensitätsgrad durch ein „Dauer“ bezeichnendes Wort ausdrückt, ein der „Gemeinschafts“-Welt Eigentümliches in Anspruch nimmt; dabei mit beidem seinem eigenen Wesen zuwiderhandelt.

Ganz allgemein ist es das Ethos der „Treue“, durch dessen Hereinnahme der „Bund“ versucht, die in ihm liegende Labilität zu überwinden, wobei er in Wahrheit teils „gesellschafts“-, teils „gemeinschafts“-haftem Geiste verfällt. Berühmt ist die Bedeutung der Treue im altgermanischen Gefolgschaftswesen: einem der grössten Beispiele „bund“-haften Verbandes (das übrigens keineswegs nur germanisch und gar für die Germanen charakteristisch ist, wie die Historiker zu glauben pflegen — abgesehen von andren Leuten, die private Motive haben —. sondern eine durchgehende Form auf jeder entsprechenden kulturellen Stufe); in Zeiten, deren Sozialität so aussergewöhnlich „bund“-artig bestimmt ist, bedarf es gesteigerter Werthal-

tung der Treue, die den Verbänden Festigkeit gibt. Heute wird als der in unsern Zeiten für alle Volkskreise wichtigste „Bund“ — ob und wie er „Bund“ ist, wird noch zu sehen sein — jede Ehe vor allem durch ein feierliches Treugelöbnis eingeleitet. Wie sie als ganze Institution, als die Einrichtung der monogamisch-patrimonialen Ehe überhaupt sich geschichtlich in erster Linie damit durchgesetzt haben dürfte, dass eine Treuverpflichtung zu bindender Anerkennung gelangte. Auch legen noch gegenwärtig die Religionen Wert darauf, dass die Kinder, schon „gemeinschafts“-artig in eine Religion hineingewachsen, dennoch, wenn sie in das Alter kommen, das mehr durch „Bund“-Verlangen ausgezeichnet ist, nun nicht nur eine auch „bund“-hafte Verbindung mit der bereits angestammten Religion eingehen, sondern dann zugleich auch ein Treuversprechen ablegen: der religiöse Verband ist ja doch primär „Bund“, läuft aber dann auch dessen Gefahren.

Denn Treue ist doch eigentlich und genau verstanden — wie Simmel gelegentlich bemerkt hat — nur „Ersatz“ für die Liebe. Solange man liebt, hat man nicht nötig, „treu“ zu sein. Die Liebe bürgt für sich selber.

Durch die Treue und ihr Versprechen wird der „Liebes-Bund“, der durch die aktuellen Bewusstseins-Erlebnisse eines Fühlens aufgerichtet wird und in ihnen besteht, teils zu „Gemeinschaft“ umgewandelt, teils mit Zeichen „gesellschafts“-hafter Sozial-Organisation durchsetzt. Auch für die „Gesellschaft“ ist Treue wichtig. Wie denn die „Vertrags-Treue“ in ihr die Tugend schlechthin ist. Verträge, die auf längere Frist geschlossen werden, bedürfen der Gewissheit darüber, dass die Parteien sich ihrer Verpflichtung, die sie „freiwillig“ eingegangen sind, durch die sie aber nun ihre „Freiheit“ beschränkt haben, sich nicht entziehen. Keimform des Vertrages ist das Versprechen. Das sozusagen „abstrakte Versprechen“, das „Versprechen überhaupt“ aber ist das „Treu-Versprechen“: jedes „Versprechen“ „verspricht“ ja „Treue“, nämlich dem Versprochenen „treu“ sein zu wollen; das allgemeine „Treu-Versprechen“ ist nur „Versprechen“ ohne besonderen Inhalt; oder besser: ohne einzeln angebbaren Inhalt (was freilich dann doch

auch einen noch „Bund“-nahen Geist bezeugt). „Versprechen“ und „Verträge schliessen“ können aber nur Personen, die substanzial „frei“, unbehindert, nämlich nicht in irrationale Zusammenhänge eingewoben sind; denn das würde zu unübersehbaren Konflikten führen; während man von dem auf sich selbst stehenden, aus allen irrationalen Zusammenhängen losgelösten Manne erwarten darf, dass er nichts verspricht und gar vertraglich vereinbart, zu dessen Erfüllung er mit Rücksicht auf andre Abmachungen, die eben darum alle übersehbar sein müssen, ohne Vertragsbruch ausserstande wäre. „Versprechen“ und „Verträge schliessen“ können aber auch nur Personen, die ihrer Substanz nach „frei“ bleiben, die auch nachträglich nicht durch irgendwelche dunkle Mächte irrationaler Faktoren überwältigt werden („höherer Gewalten“ für die Ausnahme ungeachtet): die Bindungen, in die sie sich freilich fügen, müssen dauernd übersehbar, daher nur relationell sein. Man durchschaut, wie die Treue schon „gesellschafts“-haften Charakter hat.

In Zeiten von überwiegend „gesellschafts“-artiger Sozialstruktur versteht sie sich freilich von selbst. Und nur, wo sie sich von selbst versteht, kann die beinahe gesamte Sozialität „gesellschafts“-haft sein. Wir sind gewohnt, nur für solche Zustände von „Gesellschaft“ zu sprechen. Doch wäre es wichtig, auch diese zentrale soziologische Kategorie noch insofern genauer zu untersuchen, als Spuren von ihr sich auf allen kulturellen Stufen finden. Wie es scheint, ist in allem Wirtschaftlichen und in allem Rechtlichen, überhaupt aber allem, das Gerüst und feste Fugung gibt, ein Ansatz von „Gesellschaft“. Nur noch nicht autarkisch geworden, sondern eingeordnet in „Gemeinschaft“ oder „Bund“. Hier aber bedarf dann das „Gesellschafts“-artige besonderer Bekräftigung, um gegen die irrationalen Faktoren aufkommen, die Individuen aus ihnen herausreissen zu können, dass sie wirklich „frei“ und nachhaltig die Bindungen einzugehen fähig sind. Daher die heraushebende Feierlichkeit, das Zeremoniell, mit der alles Rechtliche und selbst das Wirtschaftliche in früheren Zeiten auftritt. Eben hier aber dreht sich das „Gesellschafts“-hafte in „Gemein-

schafts"-haftes um. Die Menschen sind eben noch nicht so weit, dass sich das „Gesellschafts"-artige von selbst verstände. Sie sind noch nicht „frei", den irrationalen Faktoren gegenüber „selbständig". So umgibt man rechtliche und selbst wirtschaftliche Vorgänge mit auszeichnender Würde, die sie ins Gedächtnis einprägt, zu einem Gliede im „gemeinschafts"-artigen Dasein macht. So wird auch der „Bund", durch die Formen des Eides, mit dem die Genossen sich Treue geloben, mit ersten Ansätzen, wie einerseits in „Gesellschaft", so anderseits in „Gemeinschaft" verwandelt. Und unter diesen Formen begegnen sogar solche, die den Sinn mit noch gesteigerter Deutlichkeit zeigen. Indem die Genossen „Blutsbünde" schliessen, durch Trinken einiger Tropfen gegenseitigen Blutes eine „Gemeinschaft" solcher Dichte zu gründen vorgeben, wie die der Blutsbande sind. Auch ist, bis noch zu den spätesten Verdünnungen, der Name „Bruder" („Bundesbruder") gern die Bezeichnung der zu „Bund-Gemeinschaft" vereinigten Genossen.

Ueberall, wo „Bünde" lange bestehen oder lange bestehen sollen, nehmen sie, teils von selbst, teils willentlich, Charaktere einerseits von „Gesellschaft", anderseits von „Gemeinschaft" auf. Das gilt selbst von den höchsten Aufgipfelungen der „Bund"-Verbände in den Religionen. Die Geschichte des Christentums ist ein grosses Beispiel. Um statuarisch zu werden, musste es statutarisch werden. Wie jeder Verein sich Satzungen gibt, deren es zu einem Ausflug nicht oder kaum bedarf (und selbst da ist über den Moment hinaus nicht ohne Verabredungen auszukommen). Die Institutionen einer Religion haben gewiss primär religiösen Sinn. Doch wirken sie sozial auch „Gesellschaft" begründend (mitsamt der Gefahr einschnürend „seelenloser" Erstarrung). Und an der katholischen Kirche haben auch von vornherein die „regimentalen" Einrichtungen Roms mitgebaut. Dies alles geht aber ferner dadurch, dass es „dauerhaft" und „selbstverständlich" wird, in „Gemeinschaft" begründende Faktoren über. Namentlich den folgenden Geschlechtern ist es schon und ist mit ihnen der dadurch strukturierte Verband ein „Gegebenes", „ins Unbewusste Eingewachsenes". In der Kindertaufe hat schliesslich die Umwand-

lung des religiösen „Bundes" zu religiöser „Gemeinschaft" ein noch besonders ausdrucksvolles Symbol.

Immer wieder freilich pflegt Religion sich aber auch zu entsinnen, dass weder „Gesellschaft" noch „Gemeinschaft", sondern „Bund" der ihrem ursprünglichen Wesen allein gemässe Verband ist. Immer wieder ruft das Christentum die „Liebe" auf, an Stelle des Abwägenden, Abmessenden „gesellschafts"-hafter Menschenverbindung. Immer wieder sollen wenigstens die eigentlichen Religiosen auch nicht in „Gemeinschaft" versinken, wie denn dies der soziale — aber mit dem religiösen eng zusammenhängende — Sinn des in vielen Religionen wenigstens für die Priester und Priesterinnen (im Katholizismus zunächst die Mönche) geforderten Zölibates ist.

Und eben am Beispiel des Christentums ist schliesslich auch noch deutlicher sichtbar, wie das Wesen des „Bundes" dem der „Gesellschaft" und dem der „Gemeinschaft" doch zutiefst widerspricht. Hier liegt die Essenz des soziologischen Unterschiedes zwischen „Kirche" und „Sekte". Die Sekte ist die soziale Form, wie immer wieder der Herd des religiösen „Bundes" im individuellen Gefühls-Erlebnis aufgeschürt wird und sowohl die dumpfe Selbstverständlichkeit der „Gemeinschaft" wie die kluge Kühle der „Gesellschaft" verbrennt. Liebes-Kommunismus und Erwachsenen-Taufe sind stets die Zeichen. Und wie der Ursprung der Religion in sozialer Hinsicht bundhaft ist, so bedarf es immer wieder der religiösen Erneuung durch sektiererische Bewegungen. Immer wieder allerdings erlangt deren Schweifen doch nur durch Einschläge von „Gesellschafts"-Charakter Gestalt. Und immer wieder wächst sie nur als „Gemeinschaft" in das dauernde Leben ein. (Auch soll hier religionsphilosophisch „ursprüngliche" Religion nicht mit „wahrer" Religion gleichgesetzt werden. Wie mir in jeder Hinsicht stellungnehmende Werturteile fernliegen.)

Auch der „Treue" gegenüber erinnert sich der „Bund" zuweilen seines eigentlichen Wesens. Nennt die Treue dann „blosse Treue" und „kalte Treue". Ja, er kann die von dieser drohenden Gefahren des „Gemeinschaft"- und des „Gesellschaft"-Werdens so stark als antithetisch fühlen, dass er dem

gegenüber seine eigene Gefahr der Labilität sogar ausdrücklich bejaht und jedenfalls mit Bewusstsein auf sich nimmt. Auch sich prinzipiell offenzuhalten für immer andre „Bünde" kann extrem bundhafter Gesinnung eigentümlich sein. Der Widerwille etwa von Künstlern gegen kleinbürgerliches „Philistertum" und grossbürgerliche „Herzensleere", der für „Bund"-Geist symptomatisch ist, kann „Gemeinschaft" so sehr als nur abgestandene, schalgewordene Enge, das Verharren in ihr sogar als „Lüge", „Gesellschaft" aber so sehr als nur rechnende Maschinisiertheit fühlen, dass selbst das Unsichere, Schweifende, die Labilität bundhaften Daseins gutgeheissen wird; dem doch immer auch die Fernen weit sind mit stets neu lockenden Abenteuern, neu winkenden Begeisterungen, neu glühenden und freilich dann auch immer wieder neu schluchzenden Liebes- und Freundschafts-„Bünden". —

Die Kategorien „Gemeinschaft", „Gesellschaft" und „Bund" haben ihre grundlegende Wichtigkeit im systematischen Aufbau der Soziologie vor allem deshalb, weil sie allgemeinste m o d a l e Kategorien sind. Sie sind keine Gattungen sozusagen „substanzialer" sozialer Gebilde, wie Bauerntum, Bürgertum, Adel usw., auch Familie, Sippe und dergleichen; sondern Modi, Daseinsweisen, in denen — zunächst — jedes solche „substanziale" Gebilde, so oder so oder so, existieren kann.

Indes gilt dies doch nicht ohne Einschränkung. Manche jener „substanzialen" sozialen Gebilde haben, wie ich es von den ursprünglichen religiösen Verbänden im Verhältnis zum „Bunde" sagte, zumindest eine besondere „Affinität" zu dem einen oder dem andren oder dem dritten der Modi. So scheinen juristische und ökonomische Beziehungen wesenhaft „gesellschafts"-mässigen Charakter zu haben, der in bäuerlichen und kleinbürgerlichen Zuständen oder unter Freunden, Liebenden, religiös Verbundenen nur deshalb zu keiner vollen Auswirkung kommt, weil da Gegeninstanzen mächtig sind, die schon vor und unterhalb des Oekonomischen und Juristischen den Verband bestimmen, das Oekonomische und Juristische nur sekundär und superfiziell als Mittel gebrauchen, auch dann jedoch mit dem ihnen Fremden nicht selten in Konflikte geraten.

Umgekehrt ist die Familie ihrem Wesen nach „Gemeinschaft". Gibt es einmal eine, die sich darüber hinaus als „Bund" darstellt, so sieht das leicht „affektiert", „exaltiert" aus: organisch gewachsene Familien (denen nicht fremdes „Bund"-Ethos die Köpfe verdreht hat) halten die Sache für „gemacht" und verlogen, der Anblick ist ihnen genant und bestenfalls komisch. In Familien aber, deren Glieder „gesellschafts"-artig distanziert miteinander verkehren, scheint der echte Familien-Zusammenhang zu fehlen. Bei Streitigkeiten gar, etwa um das Erbe, die sachliche und klare Entscheidung der Gerichte anzugehen, was doch oft das Zweckdienlichste wäre, gilt als Zeichen schlimmerer Zerstörtheit der Familie als jahrelanger Hader. Und wie die Familie, so ist unter den Ständen das Bauerntum, auch noch das kleine Bürgertum vorzüglich „gemeinschaftlich" soziiert.

Für den „Bund" habe ich als in besonderer Affinität zu ihm die ursprünglichen religiösen Verbände genannt. Ich hätte vielleicht auch das Kriegertum, das Soldatentum hierherstellen können. Das einfachste Musterbeispiel ist aber, wie für die „Gesellschaft" die rechtlichen und wirtschaftlichen Beziehungen, für die „Gemeinschaft" die Familie, so für den „Bund" die Freundschaft. Immerhin gibt es ja auch „Geschäftsfreunde" und „Parteifreunde", in deren Verhältnis denn auch etwas von Wohlwollen, ja Herzlichkeit eingemischt ist. Aber Grundlage ist da doch immer die Geschäfts- und Partei-Relation. Und der Name „Freundschaft" für diese Beziehungen sieht doch immer wie Missbrauch aus. Auch wachsen echte Freundschaften sich durch langes und häufiges Zusammensein in „Gemeinschaften" aus. Auch da aber wird dies nicht selten peinlich. Es empfiehlt sich zeitweilige Trennung. Zeigt sich aber beim Wiedersehen, dass nur die „Gemeinschaft" noch, nicht mehr die Freundschaft lebt, so ist man enttäuscht und traurig.

Alle Exempel zeigen, wie die „substanzialen" sozialen Gebilde gegen die „Modi" bis zu gewisser Grenze neutral sind, wie aber dennoch manche von ihnen jedenfalls eine besondere Affinität zu der einen oder der andren oder der dritten der grundlegenden soziologischen Kategorien haben. Diese aber sind zentral gegeneinander selbständig. Sind es „ideell" und

„essentiell", wobei die Wesenserkenntnis auch anzugeben vermag, wo und wie die „Realität" — in gewissem Sinne nur scheinbar — „Mischungen" und „Uebergänge" aufweisen wird. Immerhin kommt es zu solchen, und mit Notwendigkeit; wie ich für den „Bund" im Anschluss an seine „Labilität" zu zeigen hatte. Aehnlich, nur in umgekehrter Richtung, bringen, wenigstens für Menschen, blosse „Gemeinschaft" und blosse „Gesellschaft" einen Druck hervor, der dann schliesslich in „Bund"-Verlangen explosiv ausbrechen lässt. So auch höhlt sich „Gemeinschaft" zu „Gesellschaft" aus; und wächst „Gesellschaft" zu „Gemeinschaft" zusammen. Jedoch sogar von vornherein bedingen sich gegenseitig die drei modalen Formen. Weder „Gesellschaft" noch „Bund" sind denkbar ohne zumindest weitere gemeinschaftsartig verbindende Grundlagen: Sprach-, Sitten-, Alters-Verwandtschaft oder irgendwelche noch fernere Gemeinsamkeiten müssen naturhaft gegeben sein, damit „Gesellschafts"- oder „Bund"-Verband möglich wird. Und weder „Gemeinschaft" noch Bund" können ohne gesellschaftsartig strukturierende Faktoren bestehen. Aber endlich bauen auch auf „Bund" sowohl „Gemeinschaft" wie selbst „Gesellschaft" auf.

Ich habe als das „Früheste", was auch in „Gemeinschafts"- und „Bund"-Zusammenhang doch schon anfängliche Spuren von „Gesellschafts"-Geist enthält, die schlechthin unvermeidlichen ersten rechtlichen und wirtschaftlichen Beziehungen genannt. Ich habe aber betont, wie sie, um in solchen Zuständen eingerammt zu werden, gemeinschaftshaft einwachsender Verankerung bedürfen. Ich hätte ebenso hervorheben können, wie sie, in eins damit, durch bundhafte Gesinnung die — meist religiöse — Feierlichkeit und Würde erhalten, die ihnen allein den gesteigerten und dann auch einprägenden Rang gibt. Auch sogar indes, wo sich die spezifische, die autarkisch gewordene „Gesellschaft" als die überwiegende Sozial-Struktur einer Zeit herausbildet, ist „Bund" ihre Provenienz. Denn keineswegs geht in kontinuierlicher Folge die „Gesellschaft" — in der kulminierenden Reinform — aus dem „Gemeinschafts"-Alter hervor. Es ist ein spezifisches „Ethos", das hinter ihr steht. Und ge-

meinsames Ethos fordert da, wo es noch ursprünglich ist, bundhaften Verband. Auch die Entstehung des Kapitalismus und des modernen Staates haben ihr „Heroen-Zeitalter" gehabt. Beutezüge und Kriegsfahrten und religiöse Begeisterungen haben die „Gesellschaft" ins Dasein gehoben. Erst als man dann langsam merkte — wiederum jedoch nicht kontinuierlich —, wie das Ethos als Ethos mit dem Inhalt des Ethos in Widerspruch stand, formte sich allmählich die eigentliche „Gesellschaft" aus. Und noch immer ist in allem „Unternehmertum" noch viel von „bund"-haftem Geiste lebendig geblieben.

Nicht anders ist auch oft die „Gemeinschaft", ist selbst ihr Paradigma, die Familie, auf „bund"-haftem Grunde erwachsen. Dass die monogamisch-patrimoniale Familie als Institution überhaupt auf „Bund"-Ursprung hinweise, sagte ich schon. Aber auch jede heutige Familie wird von solchem Ursprung getragen. Denn die Familie ist zunächst Ehe. „Junge Ehen" sind zwar noch gar keine „rechten" „Ehen" und jedenfalls keine „Familien". Und dauernd kinderlose Ehen behalten etwas Inkomplettes. Durch die Kinder erst wachsen auch die Gatten richtig zusammen. Immerhin ist der Anfang der Familie doch notwendig die Ehe. (Und war es natürlich immer: das Mutterrecht ist kein Einwand.)

Auch die Ehe kann nun, schon wenn sie geschlossen wird, stark gemeinschaftshaft sein. Und ist stets mehr oder minder gemeinschaftshaft bedingt. Nur aus verhältnismässig begrenzten, durch Welt- und Lebensanschauung, Denkungsweise überhaupt, Sitte, Umgang usw. zusammengehörigen Kreisen finden sich die Gatten. Und mag auch bei Einzelnen oder selbst ganzen Gruppen, ja zuweilen ganzen Ständen und Schichten — dann auf Grund eines in ihnen mächtiger lebenden „Bund"-Ethos — der Bezirk der möglichen Wahl sich grade mit Bevorzugung in Weite und Ferne verschieben, so gibt es anderseits Grenzfälle, in denen allein die Sippe zwei Gatten füreinander bestimmt. Auch sonst mischt sich in der Regel die Forderung der „Standesgemässheit" ein, ebenso wie wirtschaftliche Ueberlegungen, die aber auch hier wieder nur die Aussenseite von „Gemeinschafts"-Geist sind. Anderseits gibt es endlich je-

doch auch sogar rein „gesellschafts“-artige Eheschliessungen: die durch berufliche Vermittler, Zeitungsanzeigen und dergleichen zustandekommen. Sie müssen, um rechte „Ehen“ und gar „Familien“ zu werden, ebenfalls erst gemeinschaftshaft zusammenwachsen, was wohl auch gelingen mag. Auf jeden Fall pflegt eine solche Ehe indes ihre Herkunft zu verheimlichen und einen Stachel darin zu fühlen: es liegt ein Widerspruch zum Wesen der Ehe, der Familie darin, die „Gemeinschaft“ ist.

Dieser Widerspruch wird aber auch gefühlt, wenn die Ehe ausschliesslich aus „Gemeinschafts“-Gründen zustandekommt. Ebenso wie die rein „gesellschafts“-artige Eheschliessung ihren Stachel eigentlich darin sieht, dass die Gatten sich „bund“-haft zusammenfinden „sollten“. In allen Zeiten hat als das eigentliche, mehr oder minder auch fast stets verwirklichte Ideal die „Liebes-Ehe“ gegolten. Möglicherweise ist dies ein Missverständnis, durch eine Ausbreitung von „Bund“-Geist in Gebiete hinein entstanden, in denen er eigentlich illegitim ist. Zuweilen denkt die Jugend auch so: die Ehe scheint ihr etwas Profanes, Prosaisches gegenüber der Liebe und ihrem Bund. In der Tat lehrt ja viele Erfahrung, dass die Liebe — „Liebe“ im spezifischen Sinne: als der aktuelle Gefühls-Affekt — in der Ehe stirbt. Das ist zuweilen der „Liebe“ schmerzlich: sie lehnt die Verwandlung in „Gemeinschaft“ ab. „Liebes-Ehen“ werden nicht immer „glücklich“. Denn im täglichen, dauernden Beisammensein wird die Ehe — und gar die Familie — mit Notwendigkeit das, was sie ist: naturhaft verwachsene „Gemeinschaft“. Zu deren Charakteristika aber gehört die „Selbstverständlichkeit“. Grade diese jedoch, das „Selbstverständlichwerden“, die Alltäglichkeit, Unfestlichkeit der wechselweisen Verhältnisse ist oft sogar die Benennung für das vom „Bund“-Ethos in der Ehe feindselig Gefühlte. (Eben das hier als so negativ Geltende erscheint der „Gemeinschaft“ als das grade Positive: die selbstverständlich sichere Verwachsenheit bedeutet ihr erst die rechte Fülle und Reife.)

Allen Konflikten zwischen „Bund“ und „Gemeinschaft“ in der Ehe, aller Anerkennung, dass die Ehe — der Kern der Fa-

milie — wesensmässig vor allem „Gemeinschaft“ ist, nur als „Gemeinschaft“ den ihr wesensmässig notwendigen Bestand haben kann, hilft die Einsicht darein jedoch nicht über die Tatsache hinweg, dass allen Zeiten doch das höchste Ideal der Ehe die „Bund“-Ehe, die „Liebes-Ehe“ gewesen ist. Zwar wusste man stets, dass „Gemeinschaft“ daraus werden müsse, und stets pflegten die auf Begründung einer solchen ausgehenden Faktoren bei der Hand zu sein. Aber nicht nur wurde doch immer die Ehe höher gepriesen, die als reine „Bund“-Ehe geschlossen war. Sondern auch, wer noch so sehr die andre Einstellung hatte, pflegte doch zu erklären, daß die „Liebe“ die „Hauptsache“ sei, und pflegte nur zu meinen, dass diese — wohl bei der vielerfahrenen Bereitschaft junger Menschen dazu — sich „schon“ entzünden werde. Selbst bei nur „gesellschafts“-mässigem Zustandekommen einer Ehe wird doch die letzte Entscheidung dem Entstehen zumindest einer „Neigung“ vorbehalten.

Indes hier ist der Ort, die Aufstellung der neben „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ noch dritten grossen soziologischen Kategorie des „Bundes“ noch einmal in den Zusammenhang der neueren Forschung einzuordnen.

Ein berühmtes Werk der ethnologischen Soziologie, Heinrich Schurtz' Buch über „Altersklassen und Männerbünde“, hat eigentlich schon die Kategorie des „Bundes“ entdeckt.

Schurtz ist ausgegangen von der Betrachtung empirischen Materials. Eine Aspiration höheren Ranges „lag“ ihm „ursprünglich ganz fern“. Was ihn „zunächst beschäftigte, waren die Erscheinungen des Junggesellen- und Männerhauses“, Stätten, an denen sich bei den Primitiven — dies ist wenigstens der *erste* Sinn der Einrichtung — die unverheirateten jüngeren Männer zu Jagd und Kampf, vor allem aber auch zum Kult versammeln. Sie bilden dabei Bünde mit eigentümlichen Lebensformen, die gegen aussen streng verborgen bleiben sollen; Geheimbünde also, von denen vor allem Frauen und Kinder ausgeschlossen sind. Auch die verheirateten Männer nehmen in der Regel nicht teil; zuweilen haben sie eigene, dürfti-

gere Männerhäuser. So lebt der Mann, sei es sukzessiv, sei es auch simultan, stets in zwei völlig disparaten Verbänden: der „Familie", der er zumindest als Kind und dann später wieder angehört, dazwischen aber einem Etwas, das ohne Zweifel den hier „bund"-haft genannten sozialen Charakter hat. Die Einrichtung ist, mehr oder minder klar oder verwischt und mit zahllosen Besonderungen, über die ganze Erde verbreitet; nicht nur unter den „Primitiven", sondern in Resten auch bei uns, im „Volke", wo mannigfaltige Bräuche noch davon künden; und selbst in bürgerlichen Kreisen tritt die Dualität immer wieder hervor, was alles auch von Schurtz mit vielen Beispielen angemerkt wird.

Schurtz ist von da aus nun auch schon zur Erkenntnis zweier „Grundformen der Gesellschaft" gekommen. Nur zweier, denn die eigentliche „Gesellschaft" im engeren Sinne kennt er nicht, sowenig wie also auch den Unterschied der „Gemeinschaft" davon. Der Name Tönnies scheint Schurtz nie begegnet. Umsomehr ist hervorzuheben, dass in dem, was Tönnies noch einheitlich „Gemeinschaft" nannte, doch Schurtz eben die Zweiheit von „Gemeinschaft" und „Bund" erkannt hat. Freilich ohne dass der zentrale Punkt des Unterschieds erfasst wäre.

Schurtz hält für die Grundlage der Antithese den Gegensatz der Geschlechter. Solange man nur von zwei fundamentalen soziologischen Kategorien weiss, scheint das nahezuliegen. Auch Tönnies hat seine Zweiheit von „Gesellschaft" und „Gemeinschaft" mit der von Männlich und Weiblich in Verbindung gebracht. Bei Schurtz ist es nun seine andre Zweiheit von „Gemeinschaft" und „Bund" (wenn ich diese Ausdrücke jetzt einsetzen darf), die als weiblich und männlich polarisiert wird.

Denn in der Tat: Frauen und Mädchen sind zunächst — ebenso wie verständlicherweise die ja notwendig stets stark „gemeinschafts"-gebundenen Kinder — von den Männerbünden ausgeschlossen. Sie machen dann freilich ihrerseits Versuche, Frauen- und Mädchen-Bünde zu bilden. Doch gelingt das nie über schwache Nachahmungen hinaus. Für die Frau, so erklärt Schurtz plausibel, ist das Geschlecht von dominie-

render Wichtigkeit, auch ihre ganze Sozialität wesentlich hierdurch bestimmt. Wie die Frau nun vom Geschlecht aus ganz allgemein der „Allmutter Natur“ nähersteht, so ist, deduziert Schurtz, ihre Sozialität weit überwiegend „gemeinschafts“-haft. Die Frau trägt und nährt die Kinder, hat sie die ersten Lebensjahre in unentbehrlicher Hut — auch Tönnies setzt die Darstellung der „Gemeinschaft“ bei dem Verhältnis von Mutter und Kind ein, in dem Blutsbande und Dauer zugleich die Verwachsung bewirken. Mit den Müttern sind dann auch die Kinder und sind schliesslich auch die Väter der „Gemeinschaft“ verfallen. Bei den Frauen besteht aber auch, von den Primitiven bis heute, eine natürliche Feindschaft gegen die Männerbünde, was ja seit je zu manchen ergötzlichen Geschichten Stoffe gegeben hat.

Diese Tatbestände werden nun aber dadurch beeinträchtigt, dass der Eintritt der Knaben in die Männerbünde mit der Geschlechtsreife erfolgt. Da haben aber auch sie vor allem mit dem Geschlecht zu tun. Bei allen Primitiven nun — auch hier noch folgt Schurtz wirklichen Beobachtungen, doch mischen sich hier auch die Irrtümer ein — haben die Männer Angst vor dem Geschlecht, das ihnen unheimlich ist: es ist zwar ihrem Denken und Fühlen zentral, doch ebenso stark ist die Scheu davor. Und die Entscheidung erfolgt für den Männerbund, der in der Tat durch Nachgiebigkeit gegen das Geschlecht gestört würde. Mädchen-Freunden, Frauen-Knechten ist das Ethos feindlich; wovon ja ebenfalls auch unter uns Reste noch lebendig sind; sosehr man sonst heute das, in diesen Zusammenhängen, unter den Primitiven Uebliche für „unnatürlich“ zu halten gewohnt ist. Denn das lange Festhalten am Männerbunde, was da die Regel bildet, und was allein diesen die Bedeutung geben kann, die sie zweifellos haben und sogar für das geschichtliche Zustandekommen der „höheren Kulturen“ gehabt haben, bringt es mit sich, dass die jungen Männer sich sehr lange von der Ehe zurückhalten: oft erst um das vierzigste Jahr herum „heiratet“ der Primitive.

Das aber bedeutet für die Jugend die Notwendigkeit „irregulärer“ Geschlechtsverbindungen, d. h. solcher, die keine „Fa-

milien", keine „Gemeinschaften" begründen. Denn „organisiert", in feste Formen gebracht sind sie meistens wohl; oft so, dass man von allgemeiner „Prostitution" sprechen kann, die dann häufig auch religiöse Bedeutung hat. Sei es innerhalb ihrer oder neben ihr, sei es ohne sie, sind jedenfalls freie Liebesbünde von so enormer Verbreitung, dass diese Erscheinungen, wie Schurtz meint, die in Wahrheit nur den Ehen vorhergehen, doch die zunächst sichtbareren waren und so begreiflicher-, obwohl irrigerweise zu der „Promiskuitäts"-Theorie geführt haben.

Eben in der Parteistellung gegen diese, in der, von Schurtz schon geerbten, Betonung der gesamten jüngeren Ethnologie, dass die monogamische und, wie meist behauptet wird, auch von vornherein patrimoniale Ehe — die Phänomene des Matriarchats werden dann als zeitweiliger Verfall der Familie angesehen, der nach Schurtz von den Männerbünden verursacht ist — das Ursprüngliche sei: eben darin liegt nun jedoch die Wurzel für die Schiefheiten in Schurtz' Sozialtheorie. Was es auch mit der monogamischen und der patrimonialen Ehe, was es mit der Primarität oder Sekundarität des Mutterrechts auf sich habe: daneben und für die Einzelnen davor gibt es doch eben in zuweilen sogar als dominierend erscheinender Fülle die freien Liebes-Bünde der Jugend, denen. gegenüber man auch nach Schurtz sogar mit nur nicht so die Ausschliesslichkeit enthalten dürfendem Sinne von einer gewissen „Promiskuität" zu reden berechtigt sein mag.

Eben damit aber gehören auch die Mädchen in die „Bund"-Verbindungen der unverheirateten Männer hinein, sind keineswegs nur auf die Familien und allenfalls die kümmerlicheren Versuche der Mädchen-Bünde beschränkt. Zwar bestehen starke Neigungen, sie jedenfalls von den eigentlichen Männerbünden doch fernzuhalten, was dann aber auch mit Neigungen der Familien beantwortet wird, die Mädchen ganz und nur diesen einzugliedern, oder auch mit eben den schwachen Versuchen der besonderen Mädchenbünde: und die Folge ist dann stets das Verlangen nach geschlechtlicher Unberührtheit der

Mädchen und damit entweder die, bei den Primitiven ebenso wie in den „höheren Kulturen" ausserordentlich verbreitete, Prostitution im eigentlichen, engeren Sinne; womit also doch ebenfalls Frauen in die Welt der Männerbünde Zugang gewinnen; oder deren Zerfall infolge früheren „Heiratens".

Wo es Männerbünde gibt, nehmen Mädchen und Frauen irgendwie daran teil. Natürlich in andren Funktionen als die Männer, vielfach auch zurückgestossen und unterdrückt. Aber doch nicht weniger, als die Männer untereinander, sei es deren „Bünden", sei es den Einzelnen darin „bund"-haft verbunden. Denn die freien „Liebesbünde" sind ersichtlich ebenfalls „Bünde", sind dabei geschlechtliche, das Geschlechtliche enthaltende, aber doch, und in eins damit, zugleich vor allem emotional-affektuale „Bünde" —: der Unterschied von „Gemeinschaft" und „Bund" hat mit dem der Geschlechter nichts zu tun. Scheint er sich zuweilen freilich doch damit zu berühren — der reine Männerbund ist in der Tat eine besonders entschiedene, klare Form von echtem „Bund"; wogegen die Frau durch manches mit ihrem Geschlecht Zusammenhängende an absoluter Bund-Einung behindert wird —, so steht gegenüber der doch von sehr tiefem Wissen immer wieder behauptete „primäre Hetären-Charakter des Weibes", der vielleicht doch noch das Zentralere und der „bund"-haft ist: auch in heutigen Ehen pflegt „Bund"-Geist der Frau zumindest nicht weniger als des Mannes unter dem Einerlei blosser „Gemeinschaft" zu leiden.

Im übrigen gehe ich auf die Soziologie der Geschlechter nicht ein. Sie setzt zudem eine „Methaphysik" der Geschlechter, eine bis ins Letzte reichende Wesenserfassung von „Männlich" und „Weiblich" überhaupt und ihres Unterschiedes voraus. Sosehr es sicher ist, dass dieser das Seiende insgesamt fundamental strukturierende Gegensatz auch soziologisch von zentralster Wichtigkeit ist, so lasse ich doch dahingestellt, ob und wie er auch für die grundlegenden soziologischen Kategorien Bedeutung hat.

Von Schurtz' Theorie bleibt jedenfalls nichts als die immerhin jedoch zum wenigsten latent bei ihm vorhandene Unterschei-

dung von „Familie", d. i. „Gemeinschaft", und „Bund". Nur die sexuologischen Begründungen dessen sind hinfällig[1]. —

Tönnies' Unterscheidung von „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" hatte in der ersten den „Bund" noch mit enthalten: sozusagen als eine Sublimierung der „Gemeinschaft"; wie denn auch in Tönnies' Psychologie die weitere Auseinanderhaltung noch keine Ansatzstelle findet. (Im Zusammenhang mit seinen stellungnehmenden Hintergründen setzt er das Prinzip der Gemeinschaft zugleich in dem naturhaft-organischen — nämlich „unbewussten" — Verwachsensein und „in reinem Instinkte oder Gefallen" an[2]; das in der Tat nur auch „bund"-haft schon Mutter und Kind miteinander verbindet.) Doch bereits der Fortgang von da führte angesichts des empirischen Materials die genaueren Analysen Max Webers dazu, innerhalb der „Gemeinschaft" von der „traditionalen" die „affektuelle, insbesondere emotionale" Verbindung abzuheben. Dass M. Weber hierin steckenblieb, ist auch noch in seinem schiefen Einsatz begründet, der den Gegenstand der Soziologie, statt in den „sozialen Gebilden" („Wesen") oder allenfalls dem „sozialen Sein" („Wirklichkeit"), im „sozialen Handeln", d. i. — freilich; aber doch auch nur — den Manifestationen des „sozialen Seins" und dessen „idealtypischen Konstruktionen" findet; und der, das von mir „geisteswissenschaftliche Soziologie" Genannte als „verstehende Soziologie" begreifend — in dem von Dilthey eingebürgerten Sinn des Terminus „Verstehen"; M. Weber verweist auf Jaspers und nächst ihm auf Simmel und Rickert —, dies „Verstehen" dann so fasst, dass nur „Bewusstseins"-Vorgänge verstanden werden können. Ihre Einheit haben die beiden Verschiebungen in der Einstellung auf den, allein als „verstehbar" geltenden, „subjektiv gemeinten Sinn" in der Bedeutung von „Bewusstseins"-Sinn des „sozialen Handelns", wobei ein Missverständnis Husserls Verwirrung angerichtet zu haben scheint. Die Folge ist, dass „ein sehr bedeutender Teil alles soziologisch relevanten Sichverhal-

[1] Erst recht brauche ich mich hier natürlich nicht mit dem Unfug aufzuhalten, den der Literat Hans Blüher von Schurtz aus angerichtet hat.

[2] A. a. O. I § 1; vgl. II § 6.

tens, insbesondere das rein traditionale Handeln, auf der Grenze" des nicht mehr „Verstehbaren" (nämlich des „bloss Reaktiven, mit einem subjektiv gemeinten Sinn nicht mehr Verbundenen"!) steht[1]. Das heisst jedoch — eine Absurdität der erkenntnistheoretischen Askese, in die Max Webers Verlangen nach methodischer Sauberkeit der Sache nach doch nur dadurch gerät, dass sein Philosophieren immerhin nicht primär war —: dass die echte und eigentliche „Gemeinschaft", trotz nicht nur ihrer „soziologischen Relevanz", sondern auch des reichen Wissens, das ja doch auch grade M. Weber selber gleichwohl darüber hat, in ihrem wahren Wesen als unerfassbar gelten soll: nur das von ihr in ausdrückliches „Bewusstsein" Tretende lässt sich da erkennen. Da nun dies aber schon ohnehin oft „Gefühls-Bewusstsein" ist, jedenfalls aber seinen „verstehbaren Sinn" in M. Webers Bedeutung nur aus dem Fühlen zieht und als solchen „verstehbaren Sinn" nur aus dem Fühlen ziehen kann, werden in der Tat die Grenzen zwischen dem „Traditionalen" — soweit es eben noch „verstehbar" ist — und dem „Emotional-Affektuellen", zwischen „Gemeinschaft" und „Bund" flüssig[2]. Umso wertvollere Bestätigung ist

[1] A. a. O. Kap. I § 1, I 2.

[2] Vgl. auch § 2: „Das streng traditionale Verhalten steht — ganz ebenso wie die rein reaktive Nachahmung — ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft' orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize. Die Masse alles eingelebten Alltagshandelns nähert sich diesem Typus, der nicht nur als Grenzfall" — da ist er also doch lediglich Grenzfall! — „in die Systematik gehört, sondern auch deshalb, weil die Bindung an das Gewohnte in verschiedenem Grade und Sinne aufrechterhalten werden kann: in diesem Fall nähert sich dieser Typus dem des affektualen Sichverhaltens. Wozwischen es also in Wahrheit den Uebergang nur deshalb gibt, weil M. Webers Einstellung auf den bewussten, ihm nur dann als „verstehbar" geltenden Sinn die „Gemeinschaft" nur dort in Betracht zieht, wo sie zugleich „bund"-haft wird. M. Weber weiss zwar, dass auch sogar sein „Sinn des sozialen Handelns", und in Wahrheit sogar ein „verstehbarer Sinn", oft und selbst meist im „Unbewussten" liegt: „Es verhüllen vorgeschobene ‚Motive' und ‚Verdrängungen' . . . oft genug grade dem Handelnden selbst den wirklichen Zu

es, dass Max Weber, trotz der Behinderungen durch seine Prinzipien, einfach angesichts der Phänomene, zum wenigsten die Richtungsunterschiede erkannt hat.

Allerdings wird nun durch eine andre Theorie M. Webers, die Zweiteilung des „sozialen Handelns" auch innerhalb der „rationalen Gesellschaft", in das, was er „Wertrational" und „Zweckrational" nennt, sogleich wieder zweifelhaft, ob denn nicht da die dieser doch so schön parallele Zweiteilung innerhalb der „Gemeinschaft" — als Zweiteilung innerhalb ihrer! — doch rechtmässig sei. Der Philosoph wird der neuen Scheidung schon um ihrer Benennungen willen misstrauen. „Wert" und „Zweck" gehören nahe zusammen: dieser setzt, wo er „Endzweck" und dann „Selbstzweck" ist, jenen voraus. (Was von manchen freilich umgekehrt wird.) Zumindest mit dem „Endzweck" also dringt auch in das noch so „Zweckrationale" „Irrationales" und „Wert" ein. Auf die demnach auch das „zweckrationale Handeln", in sich selbst stets unselbständig, von sich selber aus nach aussen verweisend, notwendig angewiesen ist. Soll demgegenüber das „wertrationale Handeln" dadurch charakterisiert sein, dass es — auch abge-

sammenhang der Ausrichtung seines Handelns . . . In diesem Fall steht die Soziologie vor der Aufgabe, diesen Zusammenhang zu ermitteln und deutend festzustellen, obwohl er nicht oder meist nicht voll als in concreto ‚gemeint' ins Bewusstsein gehoben wurde." § 1, I 6. Tatsächlich aber bricht bei diesem „Grenzfall der Sinndeutung" das ganze methodologische System M. Webers zusammen. Und es führt ausserdem dazu, zentrale soziale Phänomene aus der möglichen Betrachtung ausfallen zu lassen: „Alles ‚traditionale' Handeln und breite Schichten des Charisma" — auf das ich im Text noch komme — stehen dem „nicht oder nur in Bruchstücken Deutbaren . . . sehr nahe": § 1, I 9; der folgende Satz beweist, dass es M. Weber selbst bei der Sache nicht ganz wohl war; der Abschnitt I 9 zeigt im übrigen, welche Gründe zu der Verengung geführt haben, doch lässt sich mit ihnen auch noch anders fertig werden. Vgl. besonders auch noch I 11: „Das reale Handeln verläuft in der grossen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewusstheit oder Unbewusstheit seines ‚gemeinten Sinns'. Der Handelnde ‚fühlt' ihn mehr unbestimmt, als dass er ihn wüsste oder ‚sich klar machte', handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmässig. Nur gelegentlich, und bei massenhaft gleichartigem Handeln oft nur von Einzelnen, wird ein

sehen also vom „Zweck", der sich in der Tat verflüchtigen, ja völlig fehlen kann (denn „Zweck" ist zwar an „Wert", „Wert" aber nicht an „Zweck" gebunden. Hier rechtfertigt sich mithin auch M. Webers Terminologie: „zweckrational" ist das erst durch Beziehung auf den „Zweck", „wertrational" das unmittelbar Werthafte; aber auch jener ist immerhin werthaft und da „irrational") — schon „in sich selber" „Wert" habe, so fragt sich immerhin, ob dies mehr als nur graduellen Unterschied ausmache: „irrational" und „von aussen" „gebotener", „geforderter" „Wert" ist auf jeden Fall unumgänglich;

(sei es rationaler, sei es irrationaler) Sinn des Handelns in das Bewusstsein gehoben. Wirklich effektiv, d. h. vollbewusst und klar, sinnhaftes Handeln ist in der Realität stets nur ein Grenzfall. Auf diesen Tatbestand wird jede historische und soziologische Betrachtung bei Analyse der Realität stets Rücksicht zu nehmen haben. Aber das darf nicht hindern, dass die Soziologie ihre Begriffe durch Klassifikation des möglichen ‚gemeinten Sinns' bildet, also so, als ob das Handeln bewusst sinnorientiert verliefe ..."! Dies letzte (von mir Gesperrte) lässt auch hier vermuten, dass die Konsequenzen schon M. Weber selbst bedenklich gewesen sind. In Wahrheit müssen die Begriffe die Weite haben, alle mögliche Realität zu umfassen; die Betrachtung dieser darf offenbar keine „Abweichungen", sondern immer nur „Besonderungen" feststellen! M. Weber selbst verfährt auch garnicht, wenigstens nicht ganz, nach seinem Rezept: Begriffe wie „Affektionell", „Emotional", „Rational" sind doch nicht durch „Klassifikation von gemeintem Sinn gebildet", sondern sind Arten psychischer „Akte" (dieser selbst, nicht ihrer „Sinne")! Die Rede vom gemeinten Sinn ist im übrigen die Stelle, wo missverstandener Husserl verwirrend gewirkt hat. Ich stehe den Tendenzen von M. Webers „Verstehender Soziologie" so nahe, dass ich bedaure, nicht noch weitläufiger darauf eingehen zu können. Der Begriff des „gemeinten Sinnes" ist überaus vieldeutig. M. Webers „Bewusstseins-Sinn" fasst ihn, wenn überhaupt, nur zum kleinsten Teil. Darüber hinaus gehört er in der Soziologie (anders als in der Logik) nicht an die Stelle, wo M. Weber ihn hinsetzt. So wichtig er auch soziologisch jedoch in der Tat ist! — M. Weber gelangt schliesslich dazu, auch aus dem Begriffe des „sozialen Handelns" zentralste soziale Phänomene auszuschliessen: vgl. § 1, II 4, auch schon II 3. Auch der „Individualismus" (§ 1, I 9), die Lehre von der „sozialen Beziehung" als blosser „Chance" (§ 3), das Unverständnis für den „Universalismus" haben in den methodologischen Irrtümern ihre Wurzeln. Zuletzt ist sogar die Folge, dass M. Webers „Verstehende Soziologie" — nolens volens — rationalistisch wird!

hafte er nun nur am „Zweck", und dann damit auch am „Erfolg", oder sei er „Eigenwert" des Handelns, gleichgültig gegen die „Folgen". Darüber hinaus hat aber, wie grade von M. Weber selber früher unvergleichlich nachgewiesen worden ist, das jetzt von ihm „zweckrational" Genannte ebenfalls nicht nur erst durch den „Zweck", sondern ebenfalls im Handeln „selbst", hier allerdings nicht in den „Inhalten" des Handelns, die ja aber auch beim „Wertrationalen" nur „indirekt" von Bedeutung sind, sondern hier in der „Rationalität" des Handelns, der „Rationalität" als solchen, seinen sogar erst eigent-

M. Weber ahnt zwar allerhand vom „irrationalen Verstehen" und vom „irrationalen Sinn". Aber: „Das streng affektuale Verhalten steht ebenso" (wie das „traditionale") „an der Grenze und oft jenseits dessen, was bewusst ‚sinnhaft' orientiert ist; es kann hemmungsloses Reagieren auf einen ausseralltäglichen Reiz sein. Eine Sublimierung ist es, wenn das affektual bedingte Handeln als bewusste Entladung der Gefühlslage auftritt: es befindet sich dann meist (nicht immer) schon auf dem Wege zur Rationalisierung"! (§ 2. Ein Teil der Sperrungen ist von mir.) In der Tat schliesst ein „gemeinter Sinn" in der M. Weber allein zugänglichen Bedeutung von „Bewusstseins-Sinn" auch bei „affektualem Handeln" das „Irrationale" aus. Der nach dem „gemeinten Sinn" Befragte ist stets entweder genötigt, die Antwort schuldig zu bleiben oder sein Tun nachträglich und künstlich zu rationalisieren. (Freilich muss alle noch so rationale Motivation letztlich auch vor einem Irrationalen haltmachen, gibt also ebenfalls keine letzte Antwort. Die Beispiele M. Webers § 1, I 5 sind sämtlich rational und sämtlich in ihrem letzten Motiv irrational: was kann es „Rationaleres" geben als sich eine Erregung durch Holzhacken abzureagieren! Was ist irrationaler als das Verlangen nach Erholung! Vgl. dazu auch die nächste Note.) Was M. Weber eigentlich im Auge hatte, ist „Sinn der Akte" und „Meinung der Akte". Denen aber ist „Bewusstsein" ganz gleichgültig. Und mit ihrer Erfassung — sie erstrecken sich übrigens in den verschiedensten Richtungen — wird die ganze Position verändert. Bei M. Weber tritt der Rationalismus schliesslich auch noch ganz ausdrücklich hervor. Wenn er etwa meint, dass „alle irrationalen, affektuell bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens am übersehbarsten als ‚Ablenkungen' von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt" werden! Sosehr die Realität sogar überwiegend irrational sei, so soll doch, in den Begriffsbildungen, die Methode der „verstehenden" Soziologie „rationalistisch" sein müssen! (§ 1, I 3, vgl. auch I 6.)

lichen und auch an dieser Stelle wiederum durchaus „irrationalen“ „Wert“. Auch beim „Zweckrationalen“ ist wesenhaft nicht erst oder gar nur der „Zweck“ das „Wert“-Gebende, auch bei ihm kann der „Zweck“ sogar, mitsamt dem Erfolg, in hohem Grade unwichtig werden: man sieht es an der Einschätzung des „guten Willens“ im sowohl theoretischen wie praktischen Moralsystem der „zweckrationalen“ Denkweise; wessen „Streben“ „gut“ war, wird nicht getadelt; das Misslingen bereitet nur „Aerger“; sogar ein rationales Sichmühen für einen zu erreichenden „Zweck“, dessen „Wert“ einem „zweckrationalen“ Beurteiler nicht einsichtig, nicht verständlich ist, wird nur als „seltsam“ oder „töricht“ oder „lächerlich“, schliesslich als „verrückt“ abgelehnt, während ein überhaupt nicht „rationales“ Handeln ethischen Abscheu erfährt. Bei alledem ist gewiss auch ein Unterschied zwischen dem „Wertrationalen“ und dem „Zweckrationalen“: das „Zweckrationale“ ist das, was ich die „autarkische“ Rationalität genannt habe. Man könnte die Differenz sogar eine „absolute“ nennen. Jedoch der gegenteilige Fall der nicht „autarkischen“ Rationalität bedeutet ja nur die noch nicht volle Befreitheit aus, sei es „Gemeinschaft“, sei es „Bund“. Und statt einer „Kategorie“ steht dort eine Mischform da. Wie solche von allen „Kategorien“ aus in der früher besprochenen Weise ohne weiteres vorzusehen sind.

Nirgends bricht das „Zweckrationale“ und das „Wertrationale“ kategorial auseinander. Nur in einer Hinsicht liesse sich eine, wenn auch nicht kategoriale, so doch auch nicht nur als blosse Mischform zu begreifende, sondern innerhalb der Kategorie „Gesellschaft“ prinzipielle Scheidung statuieren. Dadurch, dass das „Irrationale“, dessen die Rationalität, auch als „autarkische“, stets und notwendig bedarf, entweder „emotional-affektuell“ oder „traditional“, besser (das „Traditionale“ umfassend) „naturhaft“ gegeben und legitimiert sein kann. Mit einer nur leisen Bedeutungsverschiebung sind auch M. Webers, freilich immer recht undurchsichtige, Namen auch für die jetzige Scheidung zu verwenden. Im „Wertrationalen“ sind dann die „Zwecke“ und ist vor allem die „als solche“ ja

auch „irrationale" „Rationalität" selber „emotional-affektuell", daher auch erlebnishaft als „Werte" dem „Handeln" und gesamten Dasein gegenwärtig — im „Zweckrationalen" sind die „Zwecke" und ist jedenfalls die „Forderung", das „Gebot" der „Rationalität" „traditional" und „naturhaft", daher unbetont und „selbstverständlich". Kein Zweifel, dass M. Webers Ausführungen nicht die jetzige Scheidung, sondern die vorher besprochene aussagen. Jedoch es scheint, dass das von ihm doch sicher wirklich Gesehene, obwohl es sich freilich auch schon als Gesehenes durcheinandergewirrt hat, — wenn und soweit die Scheidung mehr als nur relativ und wenn sie besonders (was ebenfalls, wie zumindest das erste, M. Weber allerdings passiert zu sein scheint) nicht nur, je nach dem Standpunkt, sogar reziprok sein soll! — auch den Sinn der jetzigen Scheidung meint. Damit aber sind „Zweckrational" und „Wertrational", soweit ihre Trennung Bestand haben kann, nur die beiden Seiten, mit denen die „Gesellschaft" sich dort der Gemeinschaft", hier dem „Bunde" zuwendet! (Es sind nicht eigentliche blosse Mischformen, die es ausserdem gibt; sondern Zuwendungsseiten, wie auch jede der beiden andren Kategorien sie zu den jeweils gegenüberstehenden hat.) Daraus aber folgt: die Zweiteilung auch des „Rationalen", weit entfernt, die Scheidung von „Gemeinschaft" und „Bund" dadurch fragwürdig zu machen, dass nun in jeder der „Hemisphären" (wie man meinen könnte) „Rational" und „Irrational" eine Doppelheit und im ganzen demnach möglicherweise eine Vierergruppe dasteht — in Wahrheit bildet das „Rationale" nicht mit dem „Irrationalen" die beiden „Hemiphären", sondern mit dem „Emotionalen" und dem „Unbewussten" eine Dreiheit, in dem man ebensowohl, wie vielleicht die beiden „irrationalen", so die beiden Bezirke des „Bewusstseins" zusammenfassen kann — stellt sich wiederum als eine, in ihrer „Ungewolltheit" umso gewichtsvollere Bestätigung des Auseinandertretens von „Gemeinschaft" und „Bund" dar[1]!

[1] M. Webers seltsam kurze Darlegungen über „Wertrational" und „Zweckrational", a. a. O. Kap. I § 2, sind ihm ersichtlich auch selber wieder nicht

Immerhin bedurfte es hier noch der Interpretation. In einem späteren Teile seines systematischen Buches, wo die Behinderungen durch die schiefen Prinzipien und die darauf fussenden schiefen Begriffsbildungen wirkungsloser geworden sind, kommt Max Weber an einem besonderen, immerhin noch sehr wichtigen sozialen Phänomen, einfach im Anblick dessen, was sich darbietet, und demnach „von selbst", zu der schlichten Erkenntnis von der Dreiheit der grundlegenden soziologischen

ganz klar vorgekommen: vgl. den Schlusssatz von Abschn. 3. Dass zumindest beim „Zweck" auch ins „Zweckrationale" „Irrationales" hineindringt, hat er jedoch gesehen: „dann ist das Handeln nur in seinen Mitteln zweckrational". Allerdings soll es „Zwecke" auch „einfach als gegebene subjektive Bedürfnisregungen" geben, die M. Weber zwar wohl nicht für „rational", aber doch wohl auch nicht für „irrational" zu halten scheint. Er entscheidet sich nicht, meint aber doch schliesslich: „Absolute Zweckrationalität des Handelns" sei „auch nur ein im wesentlichen konstruktiver Grenzfall". In Wahrheit ist sie nicht einmal das. — Dem „Wertrationalen" gegenüber möchte man vielleicht zunächst meinen, dass es als doch immerhin auch „Rationales" ebenfalls nur in der Einstellung auf überlegte Mittel zur Herbeiführung von Zwecken bestehen müsse. In der Tat unterstehen jedenfalls alle von M. Weber in § 2 genannten Beispiele diesem Typus. Dann aber fällt das „Wertrationale" mit dem eben genannten „Nur in seinen Mitteln Zweckrationalen" zusammen; und dazu gehört schliesslich alles „Zweckrationale"! In Wahrheit kommt es bei dem, was M. Weber begrifflich als das Wesen des „Wertrationalen" angibt, zunächst jedenfalls für den Wert eines derartigen Handelns nicht auf die Erreichung von Zwecken an und weiterhin sind dann auch für die Rationalität die Zwecke in der Tat unnötig: eine bestimmte Anzahl von Gebeten zu absolvieren ist ein ganz „zweck"-los „wertrationales Handeln" (— es sollen keine Bittgebete, auch sonst keine Beschwörungsgebete sein; es ist ja doch auch reines Dankbeten denkbar —). Doch gibt § 2 derartige Beispiele nicht an! Ob es auch bei „autarkischer Rationalität", die M. Webers Zweckrationalem zunächst noch am meisten entspricht, völlige „Zweck"-Freiheit geben kann, liesse sich vielleicht bezweifeln; aber es gibt ja sogar „zweck"-widrige „autarkische Rationalität": oft in der bürokratischen Schönschrift, Akten- und Tabellensucht, Paragraphismus aller Art, auch in manchem militärischen Drill und, für Wissenschaftler, in der Zettelkasten-Manie; „zweckfreie autarkische Rationalität" ist auch Briefmarkensammeln; viele Kinderspiele gehören hierher, auch die meisten Formen des Spleens. Dass es aber bei „ernsthaftem" „zweckrationalem" Handeln für dessen „Wert" auf den „Zweck" und dessen Er-

Kategorien: bei den „Typen der Herrschaft“: „Es gibt drei reine Typen legitimer Herrschaft. Ihre Legitimitätsgeltung kann nämlich primär sein: 1) rationalen Charakters . . ., 2) traditionalen Charakters . . ., 3) charismatischen Charakters: auf der ausseralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie geoffenbarten oder geschaffenen Ordnungen (charismatische Herrschaft).“ Das, was M. Weber vor

reichung nicht sehr anzukommen braucht, habe ich im Text gezeigt. Im übrigen mag man von der „autarkischen Rationalität“ in gewissem Sinne wohl als von einem „konstruktiven Grenzfall“ sprechen, allerdings dann auch niemals „im wesentlichen“, sondern stets nur in der genauen mathematischen Bedeutung des Begriffs! — Aber M. Webers Scheidung liegt schliesslich doch auch noch anders. Da, wo er den „wertrational“ gegebenen „Zwecken“ eines „dann nur in seinen Mitteln zweckrationalen Handelns“ die „einfach als gegebene subjektive Bedürfnisregungen“ feststehenden „Zwecke“ gegenüberstellt. Sie scheinen ihm offenbar (— wobei ihm freilich leise Bedenken aufkommen, da es ja doch logisch unmöglich ist —) das zwar wohl nicht „Rationalere“, aber etwa das „Rationalitäts-Gemässere“ oder dergleichen. Das gibt es nun nicht. Aber der Anschein kann entstehen, weil diese Zwecke das uns „Selbstverständlichere“ sind. Auch die Beispiele M. Webers lehren, dass dies das Entscheidende ist. Grade M. Weber aber musste doch wissen, dass „Selbstverständlichkeit“ etwas sehr „Subjektives“ ist, für den Einen und in der einen „Kultur“ einen ganz andren Inhalt hat als für den Andren und in der andren Kultur! „Selbstverständlich“ ist immer nur das „Eingelebte“. Und „zweckrational“ also die der „Gemeinschaft“ zugewandte Seite der Rationalität. Sollte es aber ganz allgemeine „Selbstverständlichkeiten“ „naturhafter“ Art geben, so gehört mit dem „Naturhaften“, auf das M. Webers „subjektive Bedürfnisregungen“ anzuspielen scheinen, das sonst von ihm vor dem im engeren Sinn „Naturhaften“ stets bevorzugte „Traditionale“ in Eines zusammen. Wirtschaftlicher Nutzen, den M. Weber weitaus am meisten als das Beispiel rein „zweckrationalen“ Zweckes nennt, ist grade (auch) von M. Weber früher als keineswegs in allen Zeiten „selbstverständlich“ aufgezeigt worden. Das Oekonomische ist, wie ich angedeutet habe, nur dem Rationalismus als solchem besonders nahe. Das Rationale als solches aber war auch nicht immer „selbstverständlich“: es hat sein „Heroen“- und „Bund“-Zeitalter“ gehabt; erst dann ist es „selbstverständlich“ geworden: ich verweise auf M. Weber! Der Zustand des Puritanertums aber — dabei auch schon „autarkischer Rationalität“! — ist ihm auch jetzt mit Recht ein Musterbeispiel des „Wertrationalen“!

allem betont, ist die „Ausseralltäglichkeit", an der er in erster Hinsicht und meist vortrefflich die „schroffen Gegensätze" zu einerseits der „rationalen" und anderseits der „traditionalen" Herrschaft („beide spezifische Alltagsformen der Herrschaft") darstellt. Doch weiss M. Weber auch, dass der „charismatische" „Herrschaftsverband" vor allem „eine emotionale Vergemeinschaftung" ist. Von der „Ausseralltäglichkeit" aus weiss er ferner, dass die „charismatische Herrschaft" ihrer Natur nach vergänglich ist. Um das zu überwinden, „muss die charismatische Herrschaft, die sozusagen nur in statu nascendi in idealtypischer Reinheit bestand, ihren Charakter wesentlich ändern: sie wird traditionalisiert oder rationalisiert". Usw. Ich setze nichts hinzu[1].

Ich habe von dem Verhältnis der Kategorien „Gemeinschaft", „Gesellschaft" und „Bund" zu den Ständen, Klassen, Berufen, zu den Geschlechtern, den Lebensaltern nur anlässlich von Beispielen und nur andeutungshaft sprechen können. Eines jedoch, das in diese Zusammenhänge gehört, soll zum Schluss, wenn auch immer nur kurz, ein wenig systematischer erörtert werden, da es wieder zu den aktuellen Problemen der Zeit zurückleitet: das Verhältnis der drei Kategorien zu den typischen historischen Epochen.

Zwar streitet man darüber, ob es dergleichen überhaupt gebe. Ja, der Streit scheint oder schien noch vor kurzem ablehnend entschieden: die Geschichte unterliege keinen „Gesetzen". Es kann kein Zweifel sein, dass der „Historiker",

[1] A. a. O. Kap. III §§ 2, 10, 11 ff. In § 10 Abschn. 4 Vortreffliches über die „Wirtschaftsfremdheit" des „reinen Charisma" (freilich am Schluss mit einem unsinnigen Satz über den „Kreis Stefan Georges"). In § 12a Abschn. 1: „Charisma ist typische Anfangserscheinung religiöser (prophetischer) oder politischer (Eroberungs-) Herrschaften." In § 11 (und 12a) über die „treibenden Motive" der „Veralltäglichung" allerdings auch sehr Rationalistisches. — Aufdeutend ist übrigens, dass sich im ganzen Buche zerstreut auch ohne jede Beschränkung auf die Soziologie der „Herrschaft" Nebeneinanderstellungen finden, wie die aus Kap. I § 1, Abschn. 9 bereits einmal zitierte. „Alles traditionale Handeln und breite Schichten des Charisma . . ." (seien „nicht oder nur in Bruchstücken verständlich").

wie wir ihn aus grossen Beispielen kennen, sein Interesse nicht den „Gesetzen", falls solche doch vorhanden sein sollten, sondern den individuellen Gestaltungen des geschichtlichen Lebens zuwendet. (Und das Recht der nur „idiographischen" Geschichtsschreibung ist damit erwiesen.) Die eventuellen „Gesetze" interessieren ihn nur nebenbei, müssen aber immerhin das, da sie ihm unentbehrliche Hilfsmittel sind. Und so muss es sie auch geben! (Als „Bedingung möglicher Geschichtserkenntnis", die ihrerseits ein „Faktum" ist.) In der Tat leugnet praktisch niemand, dass es „historische Gesetze" gibt. Nur die weltanschaulich motivierte Theorie und eine im neunzehnten Jahrhundert notwendig gewesene Verteidigungsstellung des im eigentlichen Sinn geschichtlichen Interesses haben eine Zeitlang eine scheinbare Leugnung vortäuschen können.

Es gibt „typische Anfangserscheinungen" von religiösen, von politischen Gebilden. Gibt es diese, so ist nicht einzusehen, warum es nicht auch typische Verlaufsformen geben solle. Und gibt es sie für einzelne kulturelle Gebiete, so wird es sie wohl auch für ganze Kulturen zumindest geben können. Oswald Spengler, dessen freilich sowohl im Methodischen wie im Faktischen exorbitanter Dilettantismus von der zünftigen Wissenschaft doch sehr zu Unrecht als sein Einziges erkannt worden ist — die metaphysischen, ethischen und logischen Beurteiler gar haben erst recht nur sich selber blamiert —, hat sich freilich seine bedeutende Position, ebenso wie allerdings doch durch seine grosszügigen Gewaltsamkeiten in jeder Hinsicht, so auch durch prinzipielle Irrtümer verbaut: die gegenseitige Unbeeinflussbarkeit von Kulturen ist eine Uebersteigerung des „Organismus"-Gedankens, die ja auch bei Pflanzen falsch wäre. Sogar werden die „Störungen" typischer Verläufe die Regel sein.

Eduard Meyer hat gegen Lamprecht und Breysig die Willensfreiheit ins Feld geführt. (Wie es in ähnlichen Fällen auch schon früher geschah. Und wie man es jetzt gegen Spengler tut.) Auch Ed. Meyer aber spricht doch z. B. von „antikem Mittelalter".

„Altertum“, „Mittelalter“, „Neuzeit“: das ist die oberste Gruppe der Begriffe von „typischen historischen Epochen“. (Spengler ist grade hier ganz verständnislos.) Auch wenn wir uns auf die Beispiele der antiken und der westeuropäisch-christlichen Kulturen beschränken, liegt doch nicht nur eine „Induktion“ aus nicht mehr als zwei Fällen, sondern eine Parallelität von Jahrhunderten mit unzähligen analogen Punkten, Teilstrecken, Analogie also der ganzen Strecke vor. Aber in der Antike folgt auf die „Neuzeit“ mit, in Italien nach freilich sehr langen Vorbereitungen definitiv erst gegen Ende des zweiten kaiserlichen Jahrhunderts, im Osten jedoch schon viel früher, radikal veränderter Struktur noch die „Spätzeit“. Die w i r erst in sehr weiter Ferne herannahen sehen, deren erste Anfänge sich jedoch auch bei uns in der Tat schon vorbereiten. („Pessimismus“ ist kein Argument. Ausserdem aber auch gar nicht am Platze: Bildung der antiken Spätzeit ist doch auch das Christentum; und überhaupt baut unser „Mittelalter“, ja unsre Kultur insgesamt auf zunächst s p ä t antikem Erbgut auf!) —

„Altertum“: Das ist die Zeit, da die Völker noch wandern; schweifend über die Erde ziehn. Wo auch während der kurzen Rasten Kriegsfahrt und Beutezug der allsommerliche Inhalt des Lebens sind, wenigstens für die Jugend. Wo „Gemeinschafts“-Verbände von auch nur einiger Dauer sich nicht bilden können. Wo Gefolgschaftswesen die bestimmende soziale Erscheinung ist. Wo das gesamte Dasein sich bei alledem, obwohl die „Bräuche“ noch flackern und leicht wechseln, durchaus als religiöses, mit Religion geladenes Geschehenes vollzieht. Die Sozialität jedes „Altertums“ — und die Sozialität ist zwar nicht die einzige, wohl aber eine der wichtigsten Eigentümlichkeiten, durch die sich die typischen historischen Epochen charakterisieren — ist „bund“-haft. Die Frühzeit der heutigen westeuropäischen Völker zeigt — für die „funktionale“ Betrachtung, die freilich nicht die „substantiale“ ist — das analoge Bild, wie man sich das des äolischen Ur-Homer ausmalen muss.

„Mittelalter“: Da sind die Völker sesshaft geworden. Sie sind

eingewachsen. in eine Heimat. In kleinere und grössere feste Verbände. In geordnete Gewohnheiten des täglichen Daseins. Die „Sitte" entfaltet ihre überragende Macht. „Traditionalistisch" ist das Denken, sind die Einrichtungen, ist das Wirtschaften; das es als ein über den nächsten Tag, die nächsten Wochen, allenfalls ein Jahr vorausschauendes und verwaltendes jetzt erst gibt, wo man in ständigen Häusern wohnt. Auch die Religion ist sesshaft, ist „Kirche" geworden; oder hat jedenfalls eine gewisse Zentralität von Kultstätten, Orakeln, regelmässigen Olympiaden und einigen Bestand von Mythus oder Dogma ausgebildet. Noch ist freilich auch „Bund"-Geist lebendig. Jähe Erregungen durchfahren das Volk, korybantische Religiosität bricht auf, sektiererische Entzündungen breiten sich aus. Und die Ferne lockt: zu Kreuz- und Römerzügen, zu kolonisatorischer Expansion. Aber die alljährliche Fehde wird doch, vollends als Turnier und Agon, schon zu blossem festlichen Spiele einzelnen Standes. Und da ist „Bund" dann wenigstens ständisch geworden. Die unständischen „Fahrenden" treten aus dem sich bauenden sozialen Gefüge heraus. Der Werktag wird immer wieder alles Rauschhaften Herr. Organisch verwachsene „Gemeinschaft" ist jedenfalls zu allem die Grundlage.

Der Uebergang zur „Neuzeit" muss durch Jahrhunderte besonderer Art. Jahrhunderte höchsten Ruhmes, in der Antike wie bei uns. Aber die eigentliche „Neuzeit" ist dann durchaus anders. Sosehr die Keime in jenen Jahrhunderten schon angelegt sind. Und die Sozialstruktur der „Neuzeit" ist die „Gesellschaft". Grade in der spezifischen „Neuzeit" bildet sich, theoretisch wie praktisch, das spezifische System der „Gesellschaft" heraus. An der „neuzeitlichen Gesellschaft" hat die jüngere Forschung, Tönnies, Sombart, M. Weber (vorher schon einerseits Marx, anderseits Gierke) das Wesen der „Gesellschaft" überhaupt begriffen. In Auflehnung gegen die „neuzeitliche Gesellschaft" ist im Zeitalter Goethes, der „Romantik" (von Herder bis Hegel) das Verlangen nach andrer, andersartiger, nicht „gesellschaftshafter" Sozialität aufgebrochen und diese teils geahnt, teils schon erkannt, teils ihre Erkenntnis

vorbereitet worden. Und unsrer „Neuzeit" — die jedoch, wie man vermuten darf, noch lange nicht zu Ende ist — entsprechen, wenn man die „Renaissance", bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein, noch nicht zur eigentlichen „Neuzeit", sondern als eine Epoche des „Uebergangs" für sich rechnet, die in der Antike früher sogenannten „alexandrinischen" Jahrhunderte (das heute üblichere Wort „Hellenismus" wird zu sehr in einem noch die „Spätzeit" mit umfassenden Sinne gebraucht): von den Diadochen bis in das Kaisertum hinein (Alexander, nicht wie Spengler meint, Napoleon „gleichzeitig", ist allerletzte „Renaissance"). Was für uns dabei der Calvinismus bedeutet — nicht die Begründung freilich des „Rationalismus", die schon Schöpfung der „Renaissance" ist, aber ihre Wirksammachung für alle Schichten der jetzt voranstehenden Völker —, ist in der Antike die Stoa. — Aber die „gesellschaftshafte" „Neuzeit" klärt und gestaltet sich aus einer Welt heraus, die von völlig andersartiger sozialer Struktur ist. Nicht kontinuierlich geht die „neuzeitliche" „Gesellschaft" aus der „mittelalterlichen" „Gemeinschaft" hervor. Sondern durch Jahrhunderte hindurch, deren offenbar „bund"-haftes Wesen so weithin leuchtend sichtbar ist, dass in dieser Ueberschau der blosse Hinweis genügt. (Obwohl das „Ethos" dieser „Bünde" inhaltlich schon bald auf die „Gesellschaft" zielt.) Die Notwendigkeiten, die von der „Gemeinschaft" des „Mittelalters" über die „Bund"-Kultur dessen, was bei uns „Renaissance" heisst, zu der „Gesellschaft" der „Neuzeit" geführt haben, sind, trotz tiefer Durchforschung, noch immer ein grosses Rätsel. —

Auf die „Neuzeit" folgt schliesslich die „Spätzeit". Sehr allmählich (obwohl wieder: nicht „kontinuierlich") wandelt sich in sie die „Neuzeit" um. Nur erst die frühesten Zeichen bezeugen ihre Heraufkunft auch bei uns. Doch die Antike belehrt.

Noch für lange Jahrhunderte halten die politischen, überhaupt die organisatorischen, die juristischen und ökonomischen Gerüste, die das „Gesellschafts"-Zeitalter errichtet hat. Ja sie formen sich erst jetzt, in der Weltwirtschaft und dem Welt-

verkehr des Weltreiches, zu ihren ganz gigantischen Dimensionen aus, zugleich in einem enormen Bürokratismus, das Detail immer subtiler herausarbeitend. Freilich wird das präzise Funktionieren der riesenhaften Systeme durch häufige Explosionen gestört. Denn die Menschenmassen, unter der überhandnehmenden Maschinisierung des gesamten täglichen Daseins innerlich leidend, versuchen sie in sich zeitweilig oft wiederholenden Stössen zu sprengen. Sie lassen aber dann auch wieder, davon ermüdet, die doch wenigstens einige äussere Sekurität gebenden staatlichen und wirtschaftlichen Ordnungen mit sogar einiger Dankbarkeit neben und um sich bestehen. Denn was sich in jenen Eruptionen entlädt, ist mehr noch als der Druck der Mechanisierung, ein von vornherein seelisches Dynamit. Die Weltwirtschaft und der Weltverkehr des Weltreichs, zu dem das „Gesellschafts"-Zeitalter den Grund gelegt hatte, haben inzwischen mehr und mehr alle Völker der Erde durcheinandergemischt. Heimatlos irren die Einzelnen, von jedem mütterlichen Boden losgerissen, durch die Weltstädte: die „amorphe Masse" eines chaotischen „Völkerbreis" aus atomisierten, pulverisierten Individuen, die jedoch, immer weniger durch das „Gesellschafts"-Ethos der „Würde" innerlich gehalten, einander keineswegs mehr in kühler Distanziertheit gegenüberstehen. Denn auch geistig und seelisch sind sie „entwurzelt", in den Systemen der Ratio nicht mehr befriedigt, ihrer überdrüssig, von verzweiflungsvollem Verlangen nach „Anderem" gepeitscht, das sich dann in gierigen religiösen Sehnsüchten ausspricht. Auch hier nämlich gibt es nirgends mehr gewachsenen Bestand. Man greift nach dem Fernsten und Fremdesten, Alleráltesten und Allerneusten: ein prinzipieller Exotismus und ein prinzipieller Modernismus verbinden sich, und als religiöser Synkretismus braut sich ein Hexenkessel zusammen, aus dessen brodelnden Dämpfen und Säften die durstigen Gemüter überhastet trinken, ohne doch ihr Darben dauerhaft zu löschen. Aber auch so schon schmelzen die Herzen in seligem Erlösungsschluchzen zu Brüderschaften und kultischen Gemeinden aller Art ineinander, um freilich oft binnen kurzem wieder zu Unrat aufgejagt und in andre Weiten getrieben zu

werden, wo sie auf der übervölkerten Erde andre, gleich gequälte Seelen finden, mit denen sie in andren „Bünden" zusammenfliessen. Träger des Geistes sind — namentlich seit Neupythagoreismus und Neuplatonismus die Stoa sehr zurückgedrängt haben — auch die „Intellektuellen", die als „Philosophen" die Grossstädte des Ostens und Westens durchziehen: „Bildungs-Proletariat", das bald hier bald dort sein Brot sucht und meist aber auch findet, üppig oder kärglich, wie es kommt. Vor allem aber, diesem trotz der geringeren — im übrigen graduell zu jenen Zeiten durch sämtliche Schichten allgemein verbreiteten — „Bildung" in der seelischen Artung verwandt, das eigentliche grossstädtische Proletariat: in engen Höhlen hausend, aus allen Ländern zusammengeraten, ein Gewühl von Einzeln-Verbundenen, die nur für flüchtige Jahre in — auch als Ehen — freien Liebesbünden sich ohne haltbaren Konnex schnell zusammentun; deren Kinder, oft schon ganz früh, sonst spätestens im Heranwachsen, sich von den Eltern trennen, in den Gossen liegen, und wiederum in flackrig brennenden „Bund"-Verbänden durch das Leben taumeln. (Die organisierte Arbeiterschaft unsrer Tage hat noch längst nicht jenes Aussehn. Eher hat dies das — Kautsky so verhasste, von Mühsam geliebte — „Lumpenproletariat". Allerdings gibt es zu dem „panem et circenses" doch schon manches recht Verwandte.) Endlich die Soldateska: Söldnerscharen, die, aus allen Völkern der Erde zusammengelaufen, von den einen Grenzen des Reiches zu den andren ziehen, hart gestraffte Legionen, wenn es „gilt", sonst zügellos raufende Banden, die bald ihre Feldherrn ermorden, bald sie zu Kaisern ausrufen. Grade sie zugleich jedoch auch von religiösen Gärungen und Süchten durchzogen, die Altäre des Mithras am Rhein aufrichtend, wundergläubig, wundergierig, auch hierin zu allen äusseren und inneren Exzessen bereit. Mit Einschluss der Generale. Bei alledem sind nämlich nirgends die Standeszugehörigkeiten dauerhaft getrennt, Aufstieg und Abstieg wechselt oft von Generation zu Generation: der Vater noch Sklave, der Sohn schon Kaiser, dessen Sohn wieder irgendein Landstreicher. Die Stände sind zerborsten, die Völker durch-

einandergerührt, die Religionen fliessen zusammen. So auch mischen sich in sogar derselben Seele fressende Rachsucht, hämischer Neid, giftiges Ressentiment, Schmutz und Gemeinheit jeder Art mit höchstem Aufschwung der Herzen, emporwogender Begeisterung, opferbereiter Hingabe. Immer aber sind alle von irgendwelchen Aufwallungen positiven oder negativen „Fühlens" geschwellt, „Emotional-Affektuellem" — „bund"-haft ist der Geist und „bund"-haft sind die Verbände. Dabei fehlt schliesslich auch nicht das Sehnen nach stiller „Gemeinschaft", Hoffen auf friedliches Glück des Landlebens, Schäfereien, die bald wirklich „Gemeinschaft", bald doch wiederum „Bund" meinen: echt und verlogen in einem. —

Am Ende sind auch die äusseren Gefüge mehr und mehr zerrüttet. Die Barbaren brechen in geschlossenen Massen herein. „Bund"-hafte „Spätzeit" und „bund"-haftes „Altertum" mischen sich in nun noch letztem „Synkretismus", worin dann das Blut sich für die einen erneut, für die andren geschmeidigt wird. Ein breiter Graben, in dem die Welt langsam zur Ruhe kommt, trennt zwei Kulturen, von denen die neue aber doch auf dem Grunde der alten aufbaut, langsam zum „Mittelalter" heranwächst. Aus dem Religionssynkretismus heraus aber ist auch das Christentum erstanden, zu dessen Dom aus den Schätzen der Antike und grade auch der Spätantike die schönsten Steine entnommen sind.

ZUR HISTORISCHEN PSYCHOLOGIE DES DEUTSCHEN STAATSGEDANKENS

VON

PAUL JOACHIMSEN

ALS sich die Wogen der Julirevolution geglättet hatten und die neue Lage Europas übersehbar wurde, schrieb Ranke in seiner Historisch-politischen Zeitschrift den Aufsatz: Die grossen Mächte. Er sollte einige Irrtümer über den Bildungsgang der modernen Zeiten, die sich fast allgemein verbreitet hatten, erschüttern, und Ranke hoffte damit, den Weltmoment, in dem man sich befinde, deutlicher und unzweifelhafter, als es gewöhnlich geschehen möchte, zur Erscheinung zu bringen. Die Irrtümer bestanden in den vulgären Auffassungen des historischen Geschehens, wie sie damals Liberalismus und Romantik, jeder von seiner Seite aus, vertraten. Nach diesen zerfiel das ganze Europa in das Lager des demokratischen Fortschritts und in die letzten Verteidigungswerke der mittelalterlichen Gebundenheit. Die völlige Auflassung derselben ist nur noch eine Frage der Zeit. Der Geist, den die französische Revolution entfesselt hat, wird sie bald gänzlich zu Boden werfen. Das fürchten die einen, hoffen die anderen.

Ranke sieht das durch die geschichtliche Betrachtung nicht bestätigt. Diese zeigt vielmehr die grossen Mächte, deren Gegensatz und Vereinigung die Geschichte bisher bestimmt hat, in neuer, noch bestimmterer Ausprägung, erfüllt mit dem neuen Prinzip der Nationalität, als die Repräsentanten moralischer Energien. In ihrer Wechselwirkung und Aufeinanderfolge, in ihrem Leben und Vergehen oder auch in ihrer Wiederbelebung, die dann immer grössere Fülle, höhere Bedeu-

tung, weiteren Umfang in sich schliesst, liegt das Geheimnis der Weltgeschichte.

Wir haben heute wiederum einen Ranke nötig, nicht bloss, um einen sich wissenschaftlich gebärdenden Dilettantismus zur Ordnung zu rufen, der von Kulturuntergängen oder -aufgängen phantasiert, denen er beizuwohnen glaubt, sondern um auch den Blick ernsterer Denker und Betrachter wieder auf die dauernden Mächte zu richten, die das geschichtliche Werden bestimmt haben und bestimmen werden. Es sind immer noch die Nationen, wie ehemals, zu Staaten gefügt und stärker als je in ihrem Bestande an das staatliche Dasein geknüpft, dem Machtgedanken untrennbar verbunden, nur durch ihn als historische Potenzen denkbar. Was heute von übernationalen Bewegungen sozialer und geistiger Art als trübes Gemisch aus Doktrin und animalischem Bedürfnis an die Oberfläche brodelt, wird sich in diese staatlichen Formen zu schicken haben, wenn es Gestalt gewinnen und selbst gestaltend wirken will.

Der Betrachter, der heute im Sinne Rankes den Weltmoment, in dem wir uns befinden, zur Anschauung zu bringen versuchte, hätte eine Aufgabe vor sich, die zugleich leichter und schwerer ist, als die Rankes selbst es war. Leichter, weil weder der Weltkrieg noch die ihm folgende Revolution in der Mitte und im Osten Europas den Zusammenhang der geschichtlichen Tradition so erschüttert haben, wie die Revolutionen und die Revolutionskriege des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts und der beginnenden Neuzeit. Die „Ideen von 1914", die man denen von 1789 entgegengesetzt hat, sind leider bei uns kein Programm weder der äusseren noch der inneren Politik gewesen, und die Ideen von 1789, in deren Namen man uns bekämpft hat, haben nur eine dünne Hülle um den wahren Gegensatz der Interessen gebreitet. Soweit der Weltkrieg Kulturkampf war, hat er im Gegenteil bei allen Beteiligten zu einer geistigen Bestandaufnahme geführt, und ihr Ergebnis ist schon jetzt die Erkenntnis der grundsätzlichen Verschiedenheit der großen, staatlichen Mächte der Welt nach ihrem Wesen und ihren Bedingungen.

Ohne Zweifel wird es einmal möglich sein, das Ergebnis dieser grossen Diskussion, in der Wertvollstes neben ganz Törichtem gesagt worden ist, leidenschaftslos zu fixieren, und damit eben jene Rankesche Aufgabe der Bestimmung des Weltmoments, in dem wir uns befinden, zu lösen. Was diese Lösung heute, und besonders uns Deutschen, erschwert, ist ein Doppeltes. Zunächst, dass die Revolution von 1918 eine vollständige Anarchie der Werte in unserem politischen Denken erzeugt hat, die erst ganz langsam der Selbstbesinnung Platz zu machen beginnt. Sodann, dass die Diskussion während des Krieges selbst bereits die seltsame geistige Lage zeigte, in der gerade wir in diesen Krieg gegangen sind. Es war auf allen Gebieten des staatlichen Lebens das Gefühl, dass es nach dem Kriege anders werden müsse als bisher. Gerade die Besten unserer Jugend sind mit solchen Gedanken ausgezogen. Vielleicht werden sie nirgendwo erschütternder sichtbar, als in den Briefen und Tagebuchblättern Otto Brauns, in dem sich schon durch Blutmischung der alte militärische Geist des Preussentums und die neue Geistigkeit des sozialen Ethos verbunden haben. „Meine innerste Inbrunst," schreibt der Neunzehnjährige 1916 aus dem Felde in Russland, „meine reinste, wenn auch geheimste Flamme, mein tiefster Glaube und mein höchster Wunsch sind noch immer ganz dieselben, und dies alles heisst mir Staat. Einmal den Staat zu bauen wie einen Tempel, rein und stark hinaufwärts, in eigener Schwere ruhend, streng und erhaben, doch auch heiter, wie es die Götter sind, und mit lichten Hallen, durchschimmert vom Spiele der Sonne, das ist im Grunde doch alles Ziel und Ende meines Strebens." — Die Problematik des deutschen Staatsgedankens wird hier ganz deutlich. Sie war für alle, die sehen wollten, bereits vor dem Kriege vorhanden. Sie ist durch Krieg und Revolution nur noch schwerer und lastender geworden. Ihre Lösung kann keine Spekulation, keine Theorie und gewisslich keine mystische Harmonisierung der Gegensätze bringen. Sie bringt nur die harte Arbeit des politischen Alltags. Aber vielleicht kann man versuchen, die Grenzen des Problems abzustecken, und gerade der, welcher im Sinne Goethes

an die Konstanz des angeborenen Charakters auch bei den Nationen glaubt, und im Sinne Rankes die Staaten als die Modifikationen, wie des menschlichen, so auch des nationalen Daseins auffasst, wird seine einzige Aufgabe in einer Aufhellung des Intellekts sehen, die die Art der Verflechtung der staatlichen Mächte in den Weltlauf zu zeigen hat. — Die Methode, die dahin führt, kann nur die vergleichende sein: wir müssen die Besonderheit des deutschen Staatsgedankens zu erfassen suchen, indem wir ihn mit dem westlichen, den wir als eine festumschriebene Grösse nehmen dürfen, und, soweit tunlich, auch mit Erscheinungen der östlichen Entwicklung vergleichen. Ich stelle im folgenden ein paar Gedanken zur Diskussion, die sich mir ergeben, wenn ich diese verschiedenen Ausprägungen der Staatsidee auf bestimmte soziologische Begriffe beziehe: ich wähle die der Gesellschaft, des Volkstums und der Persönlichkeit.

Ueber das Verhältnis von Staat und Gesellschaft besteht ein Streit, dessen wissenschaftliche Gegensätze fast alle wertbetont sind. Dies äussert sich auch darin, dass man dem verteidigten Objekt dadurch den Vorrang zu sichern glaubt, dass man es älter macht. Es ist ein Grundgedanke der Völkerkunde und der Soziologie, dass es eine primitive Gesellschaft gibt, die am Anfange aller menschlichen, geschichtlich wichtigen Vereinigungen steht. Ihr wesentliches Kennzeichen ist die Sitte; erst aus ihr entsteht der Staat, sein Kennzeichen ist das Recht. Wir können diese Ansicht zunächst auf sich beruhen lassen, denn wir haben es bei unserer Frage nicht mit dieser primitiven Gesellschaft zu tun, sondern mit der modernen, der Gesellschaft der Gegenwart. Diese aber ist jünger als der Staat und ist von diesem aus sich entlassen. Ihre Entstehung ist daran gebunden, dass die alte berufsständische Gliederung, auf der der Staat des Mittelalters ruht, für einen bestimmten Bezirk des öffentlichen Lebens überwunden und durch ein Aggregat von Individuen ersetzt wird. Diesen Bezirk eben nennen wir die Gesellschaft, und die Ueberwindung der alten ständischen Gliederung ist das Werk des modernen Staates.

Die älteste Gesellschaft dieser Art ist die der italienischen Renaissance. Ihre Entstehungszeit ist das dreizehnte Jahrhundert, die Zeit ihrer vollen Ausbildung das fünfzehnte. Der Staat, der sie aus sich entlässt, ist die Tyrannis des italienischen Stadtstaats, seinerseits entwickelt aus dem Polizeistaat normannisch-staufischer Prägung, in seiner Weiterentwicklung bestimmt durch die Polisverfassung der italienischen Stadtrepubliken. Wir sehen die Gesellschaft der Renaissance in drei Haupttypen ausgebildet, als eine höfisch-kriegerische in Mailand, als eine aristokratisch-juristische in Venedig, als eine bürgerlich-kommerzielle in Florenz. Das Verbindende zwischen den drei Typen und zugleich die Verbindung dieser Gesellschaft mit dem Renaissancestaat ist das rationale Element, die bewusste Zwecksetzung in allen Vorschriften und Bindungen des Gemeinschaftslebens, die zugleich als eine autonome, d. h. von keiner äusseren Gewalt auferlegte, erkannt wird. Das bedeutet für den Staat der Renaissance die Vollendung seiner Autonomie, seine Erfassung als Selbstzweck, die nach aussen wie nach innen als reine Willkür erscheint. So ist es bei Machiavell. Für die Gesellschaft die neue Umgrenzung der aus den korporativen und dogmatischen Bindungen gelösten Individualität durch eine neue Sitte. Diese aber ist nicht, wie die Sitte der primitiven Gesellschaft, zugleich Sittlichkeit und will es nicht sein, sie ist ferner nichts Naturgegebenes und wird nicht als solches empfunden, sie ist absolute Konvention. Sie ist aber auch nicht mehr, wie die des Rittertums, in Regeln fixiert, die als von aussen auferlegte Verpflichtungen erscheinen, und ebensowenig kommt irgendwelchen Zeremonien konstitutive Bedeutung zu. — Worauf ruht sie, wenn sie kein Gesetz als von aussen auferlegt kennt? Auf der als natürlich und notwendig vorausgesetzten Uebereinstimmung der Meinungen, die hier zuerst, aber noch ganz uneingeschränkt auf das Gebiet des Verkehrs von Individuum zu Individuum erscheint. Sie ist ein Ergebnis des Humanismus, die Schaffung des Gesellschaftsbegriffs der Renaissance ist recht eigentlich sein Werk. Diese Gesellschaft ist noch lediglich ein ästhetischer Begriff. Sie ist ohne soziale

und moralische Funktion. Daher die Lösung oder besser die Neutralisierung der moralischen Probleme durch die Kunst, daher auch gerade hier die Konservierung des Freiheitsbegriffs, den der Tyrannenstaat vernichtet hatte, aber nicht das geringste Gefühl eines Gegensatzes zu diesem Staate. Die Einwirkung dieser Gesellschaft auf den Staat vollzieht sich vor allem in der Form der Fürstenerziehung, für die der Cortigiano des Baldassare da Castiglione das klassische Buch geworden ist.

Auch auf die Frage des Ethos des Renaissancestaats fällt von hier aus ein eigentümliches Licht. Man hat sich bei Machiavell vor allem darüber gewundert, dass sein Staat jedes Kulturzwecks entbehrt, dass er nur Politik treibt und nur Politik ist. Daran hat sich sowohl die englische politische Prüderie von Figgis, wie der deutsche politische Moralismus Treitschkes gestossen. Man könnte sich ebensogut darüber wundern, dass der Hofmann Castigliones gar nichts von Politik weiss, und das, trotzdem Castiglione ein Diplomat ist, den Karl V. schätzt, und Machiavell ein humanistischer Schöngeist, der bei den geliebten Alten von dem schmutzigen Getriebe des Tages ausruht. Man sieht vielleicht an diesem Beispiel am besten das Nebeneinander von Staat und Gesellschaft der italienischen Renaissance, die sich stillschweigend ergänzen, ohne sich zu berühren. Und man versteht vielleicht von hier aus am besten die Immoralität Machiavells, die so naiv ist, wie die der griechischen Sophisten, und sich lediglich aus der Notwehr des Individuums gegen die dogmatischen Tendenzen eines transzendental orientierten Systems emporrichtete.

Es gibt noch zwei weitere Darstellungen dieser Renaissancegesellschaft, die französische und die englische. Der wesentlichste Unterschied des französischen Staatsbegriffs, wie er sich unter Ludwig XI. und Franz I. bildet und unter Ludwig XIV. vollendet, von dem Renaissancestaat Italiens ist der, dass in Frankreich Kirche und Adel als politische Mächte konserviert und in den römischen Amtsbegriff eingeschmolzen werden. Und die französische Gesellschaft, wie sie die Renaissance schafft, ist die erste politische Gesellschaft.

der Neuzeit. Sie findet ihren literarischen Ausdruck in den Dramen Corneilles. Ich setze her, was Ranke in seiner Französischen Geschichte über ihn sagt: „Das Wesentliche ist, dass er sich in seinen Römertragödien Begebenheiten und Helden der römischen Geschichte wählte, in denen einige grosse Ideen und Empfindungen hervortreten, welche allen Jahrhunderten angehören, und für die das seine besonders empfänglich war.“ Und weiter: „Corneille liebt vor allem den Widerstreit hervorzukehren, in welchen das individuelle Leben durch seinen Anteil an den öffentlichen Dingen leicht mit sich selbst gerät.“ Dies individuelle Leben erscheint dann gesondert in Boileau, Lafontaine, Molière, La Rochefoucauld, sie sind der eigentliche Ausdruck der neuen Gesellschaft. Hier liegen die Elemente der Kritik und der Opposition. Sie richten sich nicht gegen den Staat; sie sind durchaus an ihm, d. h. an der Person des Königs orientiert. Die Ideale des Königtums vertu et gloire sind jedenfalls auch die der Gesellschaft. Aber diese setzt doch der sonstigen Allmacht des Staates eine Grenze. Sie konserviert die vom Staat selbst ausgestossenen Elemente des alten gallischen Geistes, der sich mit dem würdevollen Königtum in einem bestimmten Gegensatze fühlt. La Bruyère meinte allerdings, der Charakter der Franzosen verlange einen gewissen Ernst in dem Wesen ihres Fürsten, aber die neuere geschichtliche Auffassung, wie sie etwa bei Lavisse hervortritt, lässt diesen ganzen Hof als unfranzösisch erscheinen, er ist spanisch-habsburgisch, und dies ist auch die Quelle des Stolzes Ludwigs XIV., der enorm, unwahrscheinlich, pharaonenhaft ist. Die Gesellschaft also ist gleichsam die Bewahrerin des ursprünglichen Geistes der Nation, aber sie ist jetzt vollständig an diesen Hof und damit an den Staat gebunden. Ihre eigentliche Aufgabe ist es, alle die fremden, sich hereindrängenden Kulturelemente, sowohl das italienische als das spanische, aufzusaugen oder, wo dies nicht möglich ist, auszustossen, und dies tut sie mit vollendeter Sicherheit, denn sie ist ihrer selbst und ihrer innerlichen Uebereinstimmung durchaus gewiss. Sie verleugnet aber ihren Renaissancecharakter ebensowenig. Sie weiss, dass sie lediglich auf der Konvention beruht, und dass diese Konven-

tion die Schminke des animalischen Grundzugs der Menschennatur ist.

Die englische Renaissance beginnt mit den Tudors, sie erreicht ihren Höhepunkt mit Elisabeth. Die Staatsentwicklung ist in der Hauptsache eine Weiterführung der normännischen Tendenz: die Zusammenfassung der Nation durch eine zentralisierte Verwaltung mit Ableitung aller ihrer Rechte vom König, wie damals über den beiden Volksstämmen, so jetzt über den grossen Adelsparteien errichtet. Aber daneben besteht ungebrochen die englische Gesellschaft, in der der angelsächsische Geist fortdauert. Sie ruht auf einem viel weiter gehenden sozialen Ausgleich der Stände wie in Frankreich, und sie zeigt früh ein starkes Bestreben, das moralische Element zu repräsentieren. Unzweifelhaft wirkt dabei die besondere Stellung des Richterstandes in der englischen Gesellschaft mit, der hier wie in keiner andern vorbildlich für die Ausbildung der moralischen Anschauungen geworden ist. Das ist bereits klar in den wenig vor dem Anfang unserer Periode liegenden Schriften des Sir John Fortescue. Es wird völlig deutlich in der Schrift, die wir als ersten Ausdruck des Geistes der neuen Gesellschaft von England betrachten dürfen, in der Utopia des Thomas Morus. Es sind politische Schriften, die ich nenne, aber schon bei Fortescue ist die Frage der besten Regierungsform, ebenso wie die der Verteidigungsfähigkeit des Landes in der interessantesten Weise mit der der Verteilung des Nationalreichtums in Verbindung gebracht, und die Bedeutung beider liegt darin, dass sie die erste Diskussion sozialer Fragen enthalten, welche die moderne Literatur kennt. Die Utopia ist zugleich eine vollständige Festlegung der englischen Anschauung über die Grundlagen menschlicher Geselligkeit, wie wir sie dann durch die Jahrhunderte verfolgen können. Wir finden die hedonistische Moral in ihrer optimistischen Läuterung und die Sympathie als Ursache der gesellschaftlichen Bindungen, wie etwa später bei Adam Smith.

Diese Gesellschaft entfaltet dann die reiche und glänzende Kultur des elisabethanischen Zeitalters, die in den Namen Shakespeare, Bacon und Spencer gipfelt. Sie ist stärker an das

Königtum gebunden, als vielleicht irgendeine andere der englischen Geschichte, selbst die der Königin Anna nicht ausgenommen. Aber sie ruht ganz in sich selbst. Ihr für uns charakteristischster Vertreter ist Bacon mit seiner Suche nach einem natürlichen System nicht nur der Wissenschaften, sondern auch der menschlichen Beziehungen. „Er ist," sagt Kuno Fischer, „wie Shakespeare, auf der Suche nach einer Naturgeschichte der menschlichen Affekte." Er gründet seine Lehre vom Guten auf den Begriff der sozialen Pflicht; er will sie durch eine genaue Analyse der egoistischen Triebe gestützt wissen, die ihr Feind sind. Er baut eine Gesellschaftslehre auf, die von dem geselligen Verkehr der Individuen zu den „Geschäften", d. h. zum gegenseitigen Austausch der Bedürfnisse und von da zu der Regierung führt, die für ihn in unserem Betracht ausschliesslich Rechtsschutz ist. Aber daneben steht der Staatszweck, der Erhaltung und Vermehrung des Daseins ist. Bacon hat die Tendenzen Machiavells, aber der Egoismus des Staates streitet für ihn nicht mit dem Altruismus des gesellschaftlichen Prinzips, im Gegenteil, der eine macht den andern erst möglich. —

Beachten wir das Gemeinsame dieser drei Arten der Renaissancegesellschaft: sie sind rational, sind empirisch begriffen, sie erfassen den einzelnen Menschen als ein Naturobjekt, das aber bewusst einer Gesamtheit einzufügen ist. Diese Gesamtheit ist durch den Gedanken eines naturgemässen consensus omnium verbunden, der sich aus der undogmatischen Betrachtung der Natur und des geselligen Lebens ergeben muss. Aus diesem consensus folgt als Wichtigstes die Uebereinstimmung der moralischen Anschauungen, die aber weder das Gebiet der Kirche noch des Staates berühren, d. h. also nur die Beziehungen der Glieder der Gesellschaft zueinander, aber keine zu den obersten Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung. Diese werden vielmehr als bestehend vorausgesetzt. Sie machen die gesellschaftliche Bildung erst möglich und finden in ihr ihre Ergänzung. Sie motivieren die Staatsidee von einem scheinbar selbständigen, in Wirklichkeit aus ihr selbst hervorgegangenen Prinzip aus. Wieder hat dies Bacon vorzüglich ausgedrückt.

Er meint, es handele sich in Dingen, die den Staat betreffen, nicht so sehr darum, die Wahrheit, als darum, eine Uebereinstimmung der Meinungen zu erreichen, denn die Menschen würden ja, auch wenn sie alle in der gleichen Täuschung befangen wären, sehr wohl miteinander auskommen können.

Damit ist der westliche Nationalismus geschaffen. Er setzt Nation und Gesellschaft gleich, d. h. er setzt den Begriff der Nationalität bereits in ein nicht-naturhaftes Element. Die Angehörigen dieser Nation fühlen sich nur in ihrer Gesittung zu Hause. Sie entnehmen von ihr durchaus naiv die Massstäbe für die anderen und entwickeln damit die Anfänge einer vergleichenden Psychologie der Völker. Dies war natürlich nur möglich, nachdem bei Engländern und Franzosen der wirkliche Abschluss des Nationalstaatsgebiets erfolgt, bei den Italienern der Begriff der Zugehörigkeit zum Imperium des Mittelalters endgültig überwunden war. Damit gewinnen diese Staaten ein erstes Mittel der nationalen Expansion. Sie verbreiten ihren Kulturkreis. —

Es ist eine für das Verständnis unserer deutschen Staatsidee fundamentale Tatsache, dass sich bei uns eine Renaissancegesellschaft nicht gebildet hat, und dass die Renaissance bei uns überhaupt keine gesellschaftsbildende Kraft geworden ist. Die Entwicklung nach dieser Richtung hin ist zweimal begonnen worden, unter Karl IV. von Böhmen und unter Maximilian I. Sie ist beide Male durch eine religiöse und, was ebenso wichtig ist, populare Bewegung unterbrochen worden, das erstemal durch den Hussitismus, das zweitemal durch die Reformation. Wenn wir den Unterschied der deutschen staatlichen Entwicklung gegen die westliche aus seinem Grunde begreifen wollen, müssen wir davon ausgehen, dass bei uns die Renaissanceentwicklung durch die Reformation abgeschnitten und ersetzt worden ist.

Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob ohne den Ausbruch der Reformation unsere staatliche Entwicklung einen der westlichen entsprechenden Gang genommen hätte. Dafür fehlten eben schon vorher die staatlichen und gesellschaftlichen Bedingungen. Der deutsche Staat des Mittelalters hatte über

den genossenschaftlichen Verbindungen der älteren Zeit eine hochgetürmte Lehnspyramide errichtet, auch hier schon so, dass er die alten Bildungen nicht zerstörte, wie der französische, und nicht in sich einbezog, wie der englische. Dann aber war dieser Lehnsstaat selbst durch die neuen herrschaftlichen Bildungen der Territorien, die der Städte und weiterhin der Einungen von Städten, Rittern, Fürsten und Bauern durchsetzt worden, mit dem Ergebnis, dass er als Ganzes einer bundesstaatlichen Einung zustrebte, ohne doch die Form eines hierarchischen Herrschaftsverbandes abstreifen zu können oder auch nur zu wollen. Gerade das hatte den deutschen Staat als Ganzes unfähig gemacht, jenen Ausgleich der Stände vorzunehmen, den wir als Bedingung für die Bildung einer Renaissancegesellschaft erkannt haben. Und ebensoweit war das deutsche Individuum von jener westlichen Persönlichkeitsbildung entfernt geblieben, die dort ein Ergebnis der politischen und sozialen Entwicklung gewesen war. So sehen wir denn auch den deutschen Humanismus, kaum dass er zu eigenem Bewusstsein erstarkt ist, auf ganz anderen Wegen als den italienischen. Er findet weder eine autonome Persönlichkeit vor, an deren Umgrenzung durch eine neue Sitte er zu arbeiten hätte, noch einen autonomen Staat, der von ihm seine theoretische Rechtfertigung verlangte. Statt dessen sucht er zunächst eine Rechtfertigung des hierarchischen Imperiums, in das der deutsche Staat immer noch eingebaut war, und auf der Suche nach einer solchen stösst er auf den Begriff des Volkstums. Man muss ein so phantastisches Buch, wie die „Germaniae exegesis" des Franciscus Irenicus von 1518, ansehen, um diese humanistische Romantik in ihrem Hochfluge und in ihrer Verstiegenheit zugleich zu beobachten, oder auch die genialischen, aber aus demselben Geiste stammenden Entwürfe Aventins. Eine doppelte Tendenz wird hier sichtbar: das deutsche Imperium mit seinen durch Maximilian so eigenartig neu belebten universalen Bestrebungen soll seine Begründung in der Nachfolgeschaft der Germanen der Völkerwanderung finden, die sich die Welt unterworfen haben, und das deutsche Indi-

viduum soll sich in dem germanischen Menschen der Urzeit spiegeln, wie es aus dem neu gefundenen Bericht des Tacitus hervorsah.

Dieser neue Begriff des Volkstums, der also in seinen Funktionen ganz an die Stelle des westlichen Gesellschaftsbegriffs trat, ist doch von ihm in jedem Punkte verschieden. Er trägt ganz die Züge des Begriffs der Gemeinschaft, wie sie Ferdinand Tönnies als Gegensatz zu dem der Gesellschaft festgestellt hat. Diese Gemeinschaft erfasst den Einzelnen in seinen naturhaften Beziehungen zu den Objekten und zur Mitwelt, die ihn vollständig determinieren und in denen allein sein Wesen zur Erscheinung kommt. Sie kennt das Individuum lediglich als Typus, seine rechtlichen Ansprüche fliessen aus dem natürlichen Verbande, in den es hineingeboren ist. Ihr Bestehen ist also unvereinbar mit der kapitalistischen Entwicklung, die bereits die Renaissancegesellschaft geschaffen hatte, und, wie wir sehen werden, ihre Weiterbildung bestimmen wird. Sie ist ebenso unvereinbar mit demjenigen Begriffe der Individualität, auf dem die Renaissancegesellschaft beruht. Das Individuum der Gemeinschaft ist soweit frei, als es mit Teilen seines Selbst gar nicht in die Gemeinschaft eingetreten ist, das Individuum der Gesellschaft schöpft sein Freiheitsbewusstsein erst aus seinem bewussten Eingehen in die Gesellschaft. Durchaus unter dem Bilde einer solchen Gemeinschaft hat sich der deutsche Humanismus das Volkstum vorgestellt, und diesen Begriff in das Denken der Nation, insbesondere auch in das politische Denken, soweit man von einem solchen reden kann, eingeführt. Es ist ersichtlich, dass dieser Begriff Aehnliches zu leisten vermag, wie der Gesellschaftsbegriff der Renaissance, sowohl für die Rechtfertigung des staatlichen Daseins, wie für die Normierung der Persönlichkeit, aber es ist ebenso klar, dass sein Verhältnis zu diesen beiden ein ganz anderes sein muss und zu ganz anderen Ergebnissen führt.

In einem andern Punkt aber hat der deutsche Humanismus sein italienisches Vorbild direkt nachgeahmt und alsbald übertroffen. Er hat jenen consensus omnium zu schaffen gesucht, der sich dort aus der undogmatischen Betrachtung der Natur

und den Regeln des geselligen Lebens ergab, und er hat das bezeichnenderweise in der Form der gelehrten Sodalitäten getan. Diese sind die zweite Schöpfung des romantischen Humanismus und seines genialen Führers Conrad Celtis. Dann aber treten sie, und das ist die Bedeutung der Dunkelmännerbriefe des Gothaer Kreises um Mutian und vor allem Huttens, in den Dienst der religiösen Aufklärung. Sie erzeugen eine erste öffentliche Meinung im modernen Sinne, orientiert an dem grossen kirchenstaatlichen Gemeinwesen der res publica christiana, aus der sie entlassen ist, und das sie in ihrem Sinne neu zu rechtfertigen sucht. Und diese öffentliche Meinung trägt nun die Anfänge der Reformation. Sie umbrandet Luther in Worms und erweitert die Reformation zu einer deutschen Kulturbewegung. Aber dann enthüllt sich der innere Gegensatz, der den Humanismus, den romantischen wie den aufklärerischen, von der Reformation trennt. Es zeigt sich, dass der religiöse Individualismus Luthers sich nicht in irgendeiner gesellschaftlichen Form gefangen geben kann, welche die für ihn wichtigsten Probleme neutralisiert oder der Diskussion entzieht, und dass er ebensowenig in den alten Gemeinschaftsbegriff des Volkstums eingehen kann, der ihn durch seine Umwelt determiniert hätte. Vielmehr wächst schon bei Luther selbst aus dem Individualismus sogleich der deutsche Subjektivismus heraus: die religiöse Persönlichkeit konstruiert von sich aus das transzendentale System, das sie soeben verlassen hat, neu und schmilzt in diese Konstruktion alle sozialen und politischen Werte ein, die aus der Zerstörung der alten Bindungen frei geworden waren. Eine Gemeinschaftsbildung von hier aus hätte nur in der Form der Gemeinde erfolgen können, also als ein Zusammenschluss von Menschen, die durch die gleiche innere Erfahrung zu dem gleichen Weltbild gekommen waren. Es ist das tragische Verhängnis der deutschen Reformation geworden, dass das Luthertum diese Gemeinde nicht schuf. Sie ist erst im angelsächsischen Puritanismus mit sozialen, erst in dem amerikanischen mit politischen Organen ausgestattet worden. Die für den deutschen Staatsgedanken wichtigste Folge dieser Verküm-

merung des subjektivistischen Denkens der Reformation war, dass Luther nun die sozialen und politischen Aufgaben, die eine solche Gemeindebildung hätte lösen müssen, dem Staat auftrug, aber nicht mehr dem Heiligen römischen Reich, das die Humanisten zu rechtfertigen suchten, sondern dem Territorialstaat, der sich zur neuen Lehre bekannte. Wie sich daraus ein besonderes Ethos des neuen deutschen Staatsgedankens entwickelte, wird sich zeigen. Die nächste Folge aber war, dass nicht nur die humanistische Beziehung zwischen Volkstum und Staatsbegriff zunächst zerrissen wurde, sondern auch, dass eine irgendwie analoge Entwicklung zur westlichen Gesellschaftsbildung unmöglich geworden zu sein schien. —

Aber wir sind doch noch ein zweites Mal auf dem Wege zu einer solchen Gesellschaftsbildung gewesen. Das ist die Zeit von 1770 bis 1830, die wir als die der Gestaltung des neuen deutschen Menschen anzusehen gewohnt sind, aber auch als eine der wichtigsten Etappen in der Geschichte der deutschen Staatsidee ansehen müssen. Damals, also in dem Zeitraum, der etwa durch die Namen Lessing und Hegel eingerahmt wird, schien sich noch einmal bei uns ein deutlicher Gesellschaftsbegriff ausbilden zu wollen. Aber es war nicht mehr so oder doch nur noch zum Teil so, dass dieser Gesellschaftsbegriff aus einer einheimischen und vor allem aus einer einheitlichen deutschen Staatsidee hätte entlassen werden können. Denn das alte deutsche Reich lag ja damals längst im Sterben; dass es trotzdem auf den neuen Gesellschaftsbegriff gewirkt hat, werden wir sehen. Noch mehr tat dies der deutsche Territorialstaat, der das Reich gesprengt hatte. Aber in der Hauptsache vollzog sich diese Bildung unter dem Einfluss der westlichen Kulturen, und diese hatten unterdessen ihre gesellschaftlichen Bildungen bereits auf eine höhere Stufe erhoben. Es ist die Gesellschaft der Aufklärung, die hier in Betracht kommt.

Ihr unterscheidendes Kennzeichen gegen die Renaissancestufe ist dieses: der Begriff der Gesellschaft ist aus einem moralisch-ästhetischen ein sozialer im heutigen Sinn geworden,

und zwar durch die Einbeziehung des politischen und des wirtschaftlichen Moments.

Voran geht England. Hier war in der Form des Puritanismus die Reformation in ihrer äussersten subjektivistischen Konsequenz, aber zugleich ausgestattet mit einem festen Ideal der religiösen Gemeinschaft, das mindestens halbstaatlich war, auf die reife und ausgelebte Renaissancebildung gestossen. Der Kampf zwischen beiden hatte Staat und Gesellschaft aus den Fugen zu bringen gedroht, und war doch — vor allem, weil er innerpolitische Auseinandersetzung blieb — in einem Zeitraum von kaum fünfzig Jahren geschlichtet worden. Das parlamentarische Königtum Wilhelms III. und die Philosophie John Lockes bezeichnen den neuen Ausgleich. Er zeigt sich aufs deutlichste in dem neuen Gesellschaftsbegriff, der bei Locke hervortritt. Locke hatte sich mit den Theoretikern des Absolutismus, Hobbes und Filmer, auseinanderzusetzen, von denen der eine den absoluten Staat aus einer ursprünglichen Anarchie der menschlichen Gesellschaft hervorgehen lässt, der andere ihn aus dem urtümlichen Patriarchalismus Adams ableitet. Gegen beide wendet sich Locke. Er braucht nichts als das Ergebnis der glorreichen Revolution in England, das parlamentarische Königtum und die Declaration of Rights, um eine Konstruktion zu rechtfertigen, bei der die verwaltende und ordnende Tätigkeit des Staates im weitesten Sinne von den Prinzipien der Ordnung und Verwaltung geschieden ist. Es ist dabei für Jahrhunderte bedeutungsvoll geworden, dass die von Locke geschaffene und durch ihn dogmatisch formulierte Doktrin des Naturrechts, wie Jellinek gezeigt hat, die Rechte des Einzelnen als vorstaatlich, das Recht des Herrschers als staatlich auffasst. Es muss also eine Gesellschaft geben, die vor dem Staate ist, die bereits den Zustand des Friedens, des Eigentums, der gegenseitigen Aushilfe, wie überhaupt bereits die beiden Begriffe der Gleichheit und der Freiheit kennt und nichts entbehrt, als eine rechtliche Festlegung dieser Güter. Diese erfolgt durch den Staatsvertrag. So ist also der Staat das Erzeugnis des ge-

sellschaftlichen, vernünftigen und bewussten Willens der Individuen.

Man sieht, wie diese ganze Theorie nichts als die idealistische Spiegelung eines Gegenwartszustandes in die Vergangenheit ist, in diesem Punkte das echteste Gegenteil jeder romantischen Theorie. Nicht die Gesellschaft der Urzeit, sondern die Gesellschaft des Oranierkönigtums ist es, die nun glaubt, den Staat aus sich entlassen zu haben. Sie nimmt ihm gegenüber ein höchstes Souveränitätsrecht in Anspruch; das ist die Rechtfertigung der Revolution, durch die England hindurchgegangen ist. Aber dies Recht ruht, solange die vertragsmässige Bindung zwischen beiden unverletzt bleibt, die im wesentlichen auf der Abgrenzung zwischen Normen und Massnahmen beruht. Die ganze Konstruktion ist rein empirisch gedacht, so wie Locke und Newton denken, so wie schon Bacon gedacht hatte. Bemerken wir noch, dass sie völlig individualistisch ist, ja, dass sie überhaupt den Begriff des Individuums erst vollendet, indem sie das Individuum zum letzten Schöpfer seiner rechtlichen Bindungen macht. Bemerken wir aber weiter, dass dieser Individualismus durch zwei Dinge seiner antisozialen Tendenz beraubt wird. Zunächst dadurch, dass die englische Gesellschaft die wesentlichsten Ideen des Puritanismus in den Begriff der Sitte aufgenommen hatte. Damit wurde die Vollendung des Individuums in den Sozialzweck gelegt, und dies ist bezeichnenderweise auch der Grundgedanke der Ethik Lockes. Ferner aber hatte die neue politische und soziale Ordnung der Dinge in England ebensowenig wie die Cromwellsche Revolution oder das Königtum der Tudors oder die angiovinisch-normannische Dynastie die alten, in die angelsächsische Zeit hinabreichenden Gemeindebildungen zerstört, auf denen die englische Lokalverwaltung ruhte. Im Gegenteil, sie hatte sie durch die Betonung der gegenseitigen Aushilfe neu gerechtfertigt.

Andererseits aber hat sich diese neue Gesellschaft auch sogleich ein Mittel geschaffen, durch das sie die Einhaltung der Normen, auf denen ihr Vertrag mit dem Staat ruht, dauernd kontrolliert. Das ist viel weniger das Parlament, das auf lange

hinaus eine Ständevertretung bleibt, als vielmehr die öffentliche Meinung. Sie ist die subjektivistische Fortbildung des consensus omnium, d. h. sie ermöglicht der Summe der Einzelnen als Kollektivsubjekt in jedem Augenblick zu den Wandlungen der öffentlichen Zustände Stellung zu nehmen und sie mit sich in Uebereinstimmung zu halten oder zu bringen. Die Bedingung ihrer Wirksamkeit ist aber, dass die obersten Normen, auf denen Staat und Gesellschaft, also auch sie selbst ruht, der Diskussion entzogen bleiben, also kein Streit über allgemeine Prinzipien und Theorien, sondern über bestimmte Tatsachen und Vorgänge, und zwar zunächst unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit.

Diese zwei Momente, die Annahme einer vorstaatlichen Gesellschaft mit halbstaatlichen Normen und die Ausbildung der öffentlichen Meinung als ein regulatives Organ des öffentlichen Lebens und Ausdruck der Souveränität der Gesellschaft über den Staat, sind die wichtigsten für die Schaffung des modernen westlichen Gesellschaftsbegriffs in seiner Beziehung zur Staatsidee geworden. Halten wir fest, dass dieser Gesellschaftsbegriff optimistisch, individualistisch und rationalistisch ist. Auf jedes dieser Attribute werden wir zurückzukommen haben.

Es ist bekannt, wie die englische Aufklärung nach Frankreich hinübergewirkt, wie sie dort die französische Gesellschaft umgestaltet hat, indem sie sowohl ihren Charakter veränderte, als auch ihr Verhältnis zum Staate.

Die Veränderung des Charakters der französischen Gesellschaft ist wiederum eine doppelte gewesen. Sie hat mit dem Tode Ludwigs XIV. ihre Zusammenfassung in einem Hofe verloren, an dem sie wenigstens in Sachen des Geschmacks und der Sitte unbedingt orientiert gewesen war. An Stelle des Hofs treten die Klubs und die Salons, die „dissertirenden Gastmäler", von denen Ranke spricht. Damit aber verliert die Gesellschaft die Ueberzeugung, das Modell der Gesittung überhaupt zu sein. Sie beginnt sich zu vergleichen und damit sich zu zersetzen. Dieser Vergleich ist wiederum ein doppelter. Man vergleicht die einheimischen Verhältnisse mit denen des Aus-

landes, hier steht England voran, aber nicht allein, und man vergleicht die Ideen, auf denen die Gesellschaft bisher geruht hatte, mit den wirklichen Zuständen. Hier ist es bezeichnend, dass das einzige Gebiet, auf der die französische Aufklärung der englischen vorangeht und in der Hauptsache selbständig bleibt, das wirtschaftliche ist. Die Kritik, die die Physiokraten am Merkantilsystem üben, ist sowohl früher als auch tiefergehend als die englischen Bewegungen in der nationalen Oekonomie. Die Physiokraten haben denn auch die Stellung der französischen Aufklärungsgesellschaft zum Staat entschieden. Die Veränderung, die sich da vollzieht, ist von der sonderbarsten Art. Die Reformer verlangen, das hat wiederum Ranke gesehen, zur Hebung der sozialen und wirtschaftlichen Uebel die Aufhebung der „intermediären Gewalten", d. h. die Vernichtung der Korporationen, die, aus dem politischen Leben zurückgedrängt, das soziale und das wirtschaftliche um so stärker beherrschten. Sie wollten also die Monarchie auf dem Wege vorwärts stossen, den sie seit den grossen Kardinälen gegangen war, und da sie dazu nicht mehr imstande war, haben sie sie schliesslich vernichtet. Ihr Ideal ist der aufgeklärte Despotismus, der aber schon deshalb mit der wahren Freiheit nicht in Widerspruch geraten kann, weil er nichts als die verkörperte Vernunft ist; es ist der „Kaiser von China"; es ist freilich ebenso untätig wie dieser, es wirkt eben von selbst.

Die Physiokraten sind aber auch die direkten Fortsetzer der eigentümlichen Tendenz, die bereits in der französischen Gesellschaft der Renaissance sichtbar wird, ihre Anschauungen zu einem logischen und allumfassenden System zu gestalten. Ihre Werke sind Sozialphilosophie. Sie zeigen nicht nur die Gesetze der Wirtschaft, sondern die der politischen Gemeinschaft überhaupt. Die mathematische und architektonische Begabung der Franzosen, die sich unter Ludwig XIV. noch auf das rein ästhetische und technische Gebiet hatte beschränken, und, wo sie weitergriff, wie bei Descartes, ins Ausland flüchten müssen, ergreift jetzt den ganzen Umkreis der gesellschaftlichen und staatlichen Interessen und regelt beide nach den untrüglichen und jedermann erkennbaren Gesetzen der Natur. Be-

merken wir noch, dass diese Natur für die Physiokraten kein Gegensatz zur Kultur ist, so wenig wie sie es für Locke ist. Es ist lediglich nötig, die Verfälschungen, die das Naturbild durch die Missbräuche der Kultur erlitten hat, wegzuschaffen, und dies eben bewirkt die Aufklärung durch die Erziehung, durch den aufgeklärten Despotismus.

Diese Gedanken haben nun wieder nach England hinübergewirkt und dem dortigen Gesellschaftsbegriff seine letzte Ausgestaltung gegeben, indem sie ihn genötigt haben, auch die wirtschaftlichen Vorgänge in sich aufzunehmen. Das geschieht durch Adam Smith. Wir haben es hier nicht mit den sozialökonomischen Grundlagen seiner Theorie, mit dem System der Tauschwerte zu tun. Das Wesentliche für uns ist ein Doppeltes: Smith hat die Theorie des Wirtschaftslebens, die bisher ein Bestandteil der Staatswissenschaft gewesen war, ebenso wie die Physiokraten, aber doch bestimmter als diese, von derselben gelöst, und er hat sich das so selbständig gemachte Wirtschaftsleben in seinen Grundlagen wie in seinen Zwecken ebenso vorgestellt, wie die moralischen Grundlagen und Zwecke der Gesellschaft. Die richtig verstandene Freiheit des Einzelnen und die grösstmögliche Entfaltung seiner Kräfte führt mit Notwendigkeit zur höchsten Steigerung des Gemeinwohls. Es ist dafür nicht gleichgültig, dass die ökonomische Theorie von Smith nur als die Ausgestaltung der moralischen Prinzipien erscheint, die er selbst bereits vorher zu einem weithin einflussreichen System geformt hatte. Man ersieht von hier aus, was es bedeutet, wenn in den Mittelpunkt der ökonomischen Erwägungen der Begriff der Arbeit gesetzt wird, und wenn die Organisation dieser wirtschaftlichen Arbeit im wesentlichen als ein ebenso naturgemäss verlaufender Prozess innerhalb der vernünftig geordneten menschlichen Gesellschaft angesehen wird, wie die Entstehung der sozialen Empfindungen aus der Summe der vernünftigen Egoismen.

Bis hierher könnte man eine Parallelentwicklung des Gesellschaftsbegriffs in England und Frankreich annehmen, wenn auch schon sichtbar wird, dass der englische Gesellschaftsbegriff auf der Idee des Zusammenwirkens aller Teile, der fran-

zösische auf der Erfüllung aller Teile mit einer herrschenden Idee ruht. Da kommt Rousseau und reisst die französische Entwicklung über die englische weit hinaus.

Man kann die Bedeutung Rousseaus für den modernen Gesellschaftsbegriff in vier Punkten zur Anschauung bringen. Er hat Natur und Kultur, die man bisher als Stufen einer Entwicklung anzusehen pflegte, als völlige Gegensätze zu betrachten gelehrt. Er hat die psychologischen Grundlagen der höchsten gesellschaftlichen Formen der Freiheit und der Gleichheit als Selbsterhaltungstrieb und Mitleid in den Naturzustand der Menschen verlegt. Er hat die Lehre des Hobbes, wie sie etwa in dem idealisierten französischen Absolutismus verkörpert erscheinen konnte, und mit der Hobbes eben deshalb in England gescheitert war, in ihrer Umkehrung in Frankreich durchgesetzt, so dass der Unterwerfungsvertrag, der bei Hobbes den Gesellschaftsvertrag verschlungen hatte, bei Rousseau vom Gesellschaftsvertrag verschlungen wird. Er hat endlich den Einzelnen zum Mitglied eines gesellschaftlichen Verbandes gemacht, in dem das ökonomische Element, wie es sich die Physiokraten und ihre englischen Nachfolger dachten, vollständig ausgeschaltet ist. Soweit es sich aus der neuen Gesellschaft nicht verbannen lässt, erscheint es als Missbildung in partikularen Gruppen, deren Egoismus das stärkste Hemmnis für die Wirksamkeit des Gesamtwillens der durch den Sozialkontrakt vereinigten Individuen ist. Das Ergebnis dieses Gesamtwillens ist die Gesellschaft, die zugleich Staat ist, und zwar despotischer Staat wie nur einer, die insbesondere auch das Recht hat, ihren Mitgliedern auch die Beobachtung einer réligion civile aufzuerlegen und deren Verletzung als eine Lüge gegen die Staatsgesetze mit dem Tode zu ahnden. Hier hat Rousseau nicht anders gedacht wie der Utopist Morus, nur dass seine Verordnungen nicht die Abschwächungen eines autoritativen Dogmatismus der Kirche, sondern ein Damm gegen die sittliche und soziale Zügellosigkeit des Atheismus sein sollen. — Durch die erste und zweite These ist Rousseau der Vater der Romantik geworden, durch die dritte und vierte der Vater der Demokratie und des Kommunismus. Für Frankreich ist seine Wir-

kung die gewesen, dass er den Gesellschaftsbegriff wieder in vollen Einklang mit dem Staatsbegriff gebracht hat, freilich erst, nachdem beide durch die französische Revolution hindurchgegangen waren.

Den Prozess, in dem das geschah, hat Lorenz von Stein in seinem berühmten Werke „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage“ (zuerst 1849 erschienen, jetzt im Neudruck vorliegend) meisterhaft geschildert. Er zeigt, wie sich nach der Zerstörung der alten feudalen Gesellschaft durch die Terreur in den Jahren staatlicher Agonie 1795—98 die neue Gesellschaft bildet, zunächst als eine rein ökonomische auf der Grundlage des neu verteilten Besitzes und der Gleichheit des Rechts, dann, wie sich diese Bildung unter dem Kaisertum Napoleons fortsetzt und festigt. Die neue Gesellschaft bleibt absolut individualistisch in der Grundlage der Rechtsgleichheit — die „negative Gleichheit“ Steins — und sie erhält ihre Schichtung allein durch den Begriff des Besitzes, der jetzt reines Arbeitserträgnis ist. Sie bildet sich in einem Staatswesen aus, das scheinbar aus ihr selbst hervorgegangen ist, in Wirklichkeit aber mit ihr nur das Prinzip der Demokratie gemeinsam hat und sich im übrigen dem grossen Zuge des alten französischen Absolutismus, der Zentralisation und obrigkeitlichen Organisation angeschlossen hatte. Gerade dadurch ist es fähig geworden, den Rousseauismus in sich aufzunehmen. Die despotische Souveränität, die Rousseaus „Volonté générale“ als gesellschaftsbildendes Prinzip gefordert hatte, hat eine geniale Verwirklichung durch die konstruktive Phantasie des ersten Napoleon gefunden, eine weit schwächere, aber immerhin merkwürdig stark theoretisch bewusste durch Napoleon III. Aber auch die dritte Republik ist diesem Prinzip treu geblieben. Sie hat nicht nur in allen kritischen Zeiten Diktatoren erzeugt, sondern auch als stärkstes Zeichen ihrer moralischen Energie die „réligion civile“ hervorgebracht, von der Rousseau träumte. Die Gesellschaft aber hat sich die Organisation einer ökonomischen Hierarchie bewahrt, die Napoleon III. als zum Ansporn der in ihr schlummernden Fähigkeiten nötig bezeichnete.

So trägt die französische wie die englische Gesellschaft noch

heute die Züge des Aufklärungszeitalters. Beide haben sich mit den grossen geistigen und vor allem mit den sozialen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts auseinandergesetzt und sind dabei mehrfach in lebensgefährliche Krisen geraten. In England ist es recht eigentlich die soziale Frage, also der Kampf um den Anteil an der nationalen Produktion, in Frankreich viel mehr die Frage der Verfassungsbildung, also der Kampf um den Anteil an der Macht, welcher die Krisen auslöst, während die geistigen Kämpfe, welche die Gesellschaft zu bestehen hat, in England stärker von den politischen, in Frankreich von den sozialen und ökonomischen Fragen herkommen. Das Ergebnis ist in beiden Ländern eine Vertiefung des alten aufklärerischen Individualismus zu kollektivistischen Gebilden und Denkformen, in England hauptsächlich durch die Aufnahme religiöser, in Frankreich durch die naturrechtlicher Elemente. Aber individualistisch bleibt die Gesellschaft. Sie bleibt es sowohl in ihrer Begriffsbildung, die, wie seit den Tagen der Renaissance, auf der vernunftgemäss gewonnenen Uebereinstimmung der öffentlichen Meinung beruht, als auch darin, dass in ihr die letzten Prinzipien der Staats- und Gesellschaftsbildung dogmatisch und damit der Diskussion entrückt sind. Beide Entwicklungen sind einig darin, dass der Staat ein Ergebnis der Gesellschaft und zum Schutze der von ihr formulierten Grundsätze des Gemeinschaftslebens da ist. Sie unterscheiden sich darin, dass die Einwirkung der Gesellschaft auf den Staat in England in gewöhnlichen Zeiten eine stillschweigende, in Frankreich beständig eine öffentliche ist. Es hängt damit zusammen, wenn die englische Philosophie die öffentliche Meinung als das historische Produkt der Weisheit der aufeinanderfolgenden Generationen erklärt, während sie für die Franzosen nur der einfache Ausdruck eines vernunftgemässen, aber historisch gar nicht bedingten Denkens geblieben ist. Aber die Einwirkung der öffentlichen Meinung und damit der Gesellschaft auf den Staat ist immer vorhanden. Sie ist es, was diese beiden so verschiedenen Staatswesen Demokratie nennen. —

Eine Gesellschaft der Aufklärung hat es in

Deutschland gegeben. Sie ist durch die jahrzehntelange Arbeit der Theologen, Juristen, Publizisten, Philosophen und schönen Geister geschaffen worden, die nach dem vollständigen Zusammenbruch der Kultur des deutschen Mittelalters, der ja erst nach der Reformation erfolgt, die deutsche Kulturentwicklung wieder aufwärts geführt haben. Wenn wir, um ihren Beginn zu finden, nach den Zeichen echter Gesellschaftsbildung suchen, wie wir sie erkannt haben: Zusammenhang der Individuen durch die bewusst gefundene sittliche Norm, Uebereinstimmung in den obersten Prinzipien des Gemeinschafts- wie des Privatlebens, die nicht als von aussen auferlegt gelten sollen, aber doch der Diskussion entzogen sind, Ausbildung einer öffentlichen Meinung, die gebietend oder mindestens verbietend wirkt, so werden wir etwa 1770 als das Durchbruchsjahr dieser deutschen Gesellschaft bezeichnen können. Damals ist die Wolffsche Aufklärungsphilosophie die allgemeine der deutschen gebildeten Welt, für die moralische Kultur hat Gellert ebenso allgemein anerkannte Grundlagen gelegt, der Diktator der öffentlichen Meinung ist Schlözer in Göttingen. Die alten berufsständischen Gliederungen erscheinen ebenso wie die konfessionelle Trennung in dieser Kultur zum erstenmal für Deutschland theoretisch überwunden. Man kann sie aber nur etwa mit derselben Einschränkung, wie die der italienischen Renaissance, bürgerlich nennen. Denn wenn sie auch in der Hauptsache vom Bürgertum oder vielmehr von den aus ihm hervorgegangenen gelehrten Berufen getragen wird, so ist sie doch entschieden aristokratisch in ihren Bildungszielen.

Welches ist ihr Verhältnis zum Staat? Soweit es sich um den Staat des aufgeklärten Absolutismus, also den deutschen Partikularstaat, handelt, ein ganz ähnliches wie das der italienischen Renaissance. Sie hat es in der Hauptsache mit dem Fürsten zu tun, und sucht sich seiner Person durch die Regeln der Erziehung zu bemächtigen. Der Baldassare da Castiglione dieser Gesellschaft ist Wieland, und Weimar ist auch in dieser Hinsicht das deutsche Ferrara geworden.

Gibt es eine Beziehung dieser Gesellschaft zu dem deutschen Staat als Ganzen? Die deutsche Gesellschaft, die sich vor der

Reformation zu bilden schien, hatte eine solche Beziehung. Ihre Zeugnisse sind die Reichsreformprojekte, die wir von Nicolaus von Cusa bis Luther und über diesen hinaus bis in den Ausgang der Reformationsbewegung verfolgen können. Hier finden wir überall auch noch den gesellschaftlichen Widerhall, freilich schon mit der für die deutsche Entwicklung bezeichnenden Umbiegung aller staatlichen und gesellschaftlichen Probleme in das Religiöse. In der Zeit, von der wir jetzt reden, gibt es dergleichen nicht mehr. An Stelle der Reichsreformprojekte finden wir eine rein juristische Diskussion über die Reichsformen; die ganze ethische Energie des deutschen Gedankens steht ohne Beziehung zu ihr. Soweit sie den deutschen Staat überhaupt empfindet, ist er für sie nur noch ein Rechtszusammenhang, und auch da steht er schon in Wettbewerb mit dem aufgeklärten Wohlfahrtsstaat der Territorien. Aber nirgendwo hat diese Gesellschaft das Gefühl, aus diesem Staat entlassen zu sein oder ihn aus sich entlassen zu haben; sie sucht ihn vielmehr wegzuschaffen.

Wir zeigen das an drei Stücken, indem wir Wilhelm von Humboldts Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen und Wilhelm Meisters Wanderjahre von Goethe zur Hand nehmen. Die Schrift Humboldts ist die Auseinandersetzung mit der Staatsidee des aufgeklärten Despotismus, die Schillers die Auseinandersetzung mit dem Staatsexperiment der französischen Revolution, die Goethes die Auseinandersetzung mit dem nun auch am deutschen Horizont aufsteigenden Industriestaat.

Humboldts Schrift ist bekanntlich der extremste Ausdruck des ästhetischen Individualismus geworden. Sein Ausgangspunkt nicht nur, sondern auch sein Zielpunkt ist die harmonische Ausbildung der Kräfte des Individuums. „Nichts ist auf Erden so wichtig, als die höchste Kraft und die vielseitigste Bildung der Individuen. Das erste Gesetz der wahren Moral ist: Bilde dich selbst. Wirke auf andere durch das, was du bist, ist nur ihr zweites." Das ist die Maxime Humboldts, der doch von der Idee Kants, dass der Staat zunächst Rechtsstaat ist, herkommt.

Sein Staatsideal, soweit wir es etwa auf Deutschland beziehen können, ist ein „Nationalverein“, der ein reiner Zweckverband ist, so also, wie etwa damals noch das deutsche Reich und später der deutsche Bund den Wohlwollenden unter seinen Beurteilern erschien.

Schillers Schrift ist eines der genialsten Stücke aus seinem Denken über die öffentlichen Dinge. Ihn beschäftigt angesichts der Terreur die Frage Kants: Wie gelangt der Mensch aus dem Notstaat zum Vernunftstaat? Er antwortet: Jedenfalls nur so, wenn er um seiner Würde willen nicht seine Existenz in Gefahr begibt. Diese Gefahr besteht, vom Individuum aus gesehen, darin, dass der Staat das Individuum aufhebt. Damit entvölkert er das Reich der Erscheinungen. Es ist für Schiller ein Axiom, dass dies nicht sein darf. Und mit einem „tollkühnen Schluss ohnegleichen“, wie es Samuel Lublinski ausgedrückt hat, erwartet Schiller die Lösung dieses Zwiespalts zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit von der K u n s t. Der schöne Mensch wird sich den Vernunftstaat schaffen.

Goethe hat bekanntlich die Wanderjahre als die soziale Ergänzung zu den Lehrjahren geschrieben. Er lässt seine „Wanderer“ durch die verschiedenen Provinzen menschlicher Tätigkeit hindurchziehen, immer mit dem Zweck, den Einzelnen reif zu machen für das Leben in einer Gemeinschaft, die ihn beschränkt, ohne ihn unfrei zu machen. Es ist das Problem Rousseaus und das Problem Schillers. Aber die Lösung Goethes ist weder politisch wie bei Rousseau, noch ästhetisch wie bei Schiller, sie ist recht eigentlich sozial. Freilich nur, wenn wir von dem Standpunkt ausgehen: Wie wird der Einzelne ein soziales Wesen, ohne dass er aufhört Persönlichkeit zu sein? Goethes Antwort ist nur aus seinen eigensten Lebenserfahrungen begreiflich, unbegreiflich, wenn man sich das wirkliche Deutschland der damaligen Zeit, das Deutschland der Philister und der Privatmenschen, vorstellt. Sie lautet: Dadurch, dass das Individuum seinen Geist von dem Schweifen ins Allgemeine zurückruft und ihn auf eine umgrenzte Tätigkeit beschränkt. Das ist die Rolle des Handwerks oder der Arbeit in diesem so merkwürdigen Buche. Diese Arbeit ist nicht im entferntesten eine

Kraft, aus der man allgemeinwirtschaftliche Vorgänge ableiten könnte, wie bei Adam Smith, sie ist ein moralischer Begriff; sie lehrt das Individuum die Entsagung als etwas nicht nur Freiwilliges, sondern zu seiner Totalität Notwendiges, und diese Entsagung „wandelt den Ich-Menschen zum Gemeinmenschen um".

Alle diese Schriften kann man als staatsreformatorisch ansprechen. Sie reden von etwas Altem, das im Verschwinden ist, und von etwas Neuem, das an seine Stelle treten soll. Sieht man aber genauer zu, dann trägt dieses Neue gar keine Merkmale des Staates, wohl aber alle Kennzeichen des Gesellschaftsbegriffs. In ihn ist das Politische wie das Soziale vollständig aufgelöst. Das sieht man schon aus der Sorgfalt, mit der alles getilgt oder umgangen ist, was nach Zwang aussieht, der dem Individuum von aussen auferlegt werden könnte. Gustav Radbruch hat sehr fein gezeigt, dass Goethe wohl noch für die reformierten Ordnungen der alten Welt die alten Bindungen des politischen Staates der Aufklärung zulässt, aber seine eigentlichen Hoffnungen für ein neues Gemeinschaftsdasein dem Kulturbund der Wanderer in die neue Welt mitgibt. Der Staat ist überall in die Gesellschaft verschlungen. Diese Gesellschaft ruht, wie die westliche, auf den Grundsätzen der Aufklärung, wie könnte sie sich sonst auch als Vernunftstaat ausgeben? Aber sie ist in zwei Punkten von ihr verschieden. Sie fasst die Individualität bereits ganz im Sinne der subjektivistischen Persönlichkeit. Es handelt sich nicht um die Triebe eines primitiven und materiellen Egoismus, der der Gesellschaft einzufügen wäre, sondern um die eines ganz vergeistigten und erhöhten. Und deshalb sind die obersten Prinzipien, an die diese Gesellschaft glaubt, viel weniger Normen, als Postulate, d. h. ihre Verwirklichung ist in einer nicht vorausbestimmbaren Zukunft gedacht. Niemand hat das bezeichnender gesagt als wiederum Goethe: „Die Zeit macht die Geister frei und öffnet ihren Blick ins Weitere. In einem erweiterten Herzen verdrängt der höhere Vorteil den niederen. Die Zeit tritt an die Stelle der Vernunft." Daher der Charakter der Utopie, den alle drei Schriften, am stärksten die

Goethes, haben. Man könnte sie alle drei an die Utopia des Thomas Morus anknüpfen. Daher dann die Auflösung sowohl des politischen wie des sozialen Elements in das pädagogische, und wieder dieses in das ästhetische. Hier sieht man, wie die deutsche Gesellschaft der Aufklärung die Renaissanceentwicklung nachholt. —

Es gab in dieser deutschen Gesellschaft eine besondere Gruppe, mit ihr durch die allgemeinen Grundlagen der Bildung der Aufklärung verbunden, aber doch in wesentlichen Punkten von ihr verschieden, nicht zum letzten durch ihr Verhältnis zu ihrem Staate. Das ist die Gesellschaft des preussischen Staates. Sie beginnt damals bereits ebensosehr ein eigentümliches Element der deutschen Gesellschaftsbildung zu werden, wie der preussische Staat selbst schon eine Sonderbildung in der deutschen Staatenwelt ist.

Der preussische Staat ist als Verwaltungs- und Herrschaftseinheit vielleicht das jüngste Gebilde unter den Territorien, die sich in den Boden des alten Reichs geteilt hatten. Aber in der kurzen Spanne Zeit, die von dem grossen Kurfürsten bis zu Friedrich dem Grossen reicht, hat er als einziger unter diesen Territorien die Anlagen zu einer Staatspersönlichkeit, die in der protestantischen Bewertung des Staates lagen, entwickelt. Die politischen Testamente der drei grossen Hohenzollern zeigen uns, wie dies geschah, sie zeigen zugleich, dass dieser Staat ganz das Werk seiner Fürsten ist, die hier allein mit der Durchsetzung ihrer Souveränität auch die Staatseinheit schaffen. Da sehen wir, wie Religion und Justiz, die eigentlichen Betätigungsgebiete des Staates der Reformation, in den Staatsbegriff einbezogen werden, indem sie dem Begriff der Staatsmacht dienstbar werden. Weiter, wie das patrimoniale und patriarchalische Wesen der Herrschaft mehr und mehr durch die selbständige Auffassung der Staatszwecke verdrängt wird, wie Friedrich Wilhelm I. die Religion zu einer persönlichen Pflichtensittlichkeit, aber auch zu einem besonderen Bande zwischen dem Herrscher und seinen Dienern umgestaltet, und wie schliesslich Friedrich der Grosse den Staat von der Person des Monarchen löst, indem er den Rechtsstaat schafft. Aber zugleich entlässt dieser Staat

nun auch, und zwar als der einzige unter den deutschen Territorialstaaten, aus sich eine Gesellschaft.

Sie ersteht bereits unter Friedrich dem Grossen und gewinnt ihre erste Gestaltung in dem Kreise der Literaturbriefe, als dessen Mitglieder wir Abbt, Nicolai, Lessing, Kleist und Mendelssohn kennen. Die Gegenstände des geistigen Austausches sind auch hier noch fast durchaus literarisch, aber fast alles ist unter den Gesichtspunkten der moralischen Nützlichkeit, und somit auch schon eines gewissen Staatsinteresses gesehen. Der Gedanke, als Preusse, als Untertan Friedrichs, etwas Besonderes zu sein, vor allem aber die Verpflichtung zu grossen Leistungen zu haben, setzt sich durch, die „preussische Akkuratesse" wird eine moralische Eigenschaft. Zum ersten Male gehen vom Hofe eines Fürsten geistige Bewegungen aus, die sich auf das Ethos des Staates richten. Dabei ist das Merkwürdige, dass der König selbst diesen Bewegungen ganz fremd gegenübersteht. Sie entwickeln sich ohne ihn und doch in vollständiger Abhängigkeit von seiner Persönlichkeit. Den Kern dieser preussischen Gesellschaft bildet neben den damals noch seltenen geistigen Elementen des Offizierkorps das Beamtentum. Dieses lebt gleichsam ein doppeltes Leben, ein streng geregeltes und häufig ganz mechanisches des Dienstes, und ein geistiges, das nun aus den Ideen der Zeit die Rechtfertigung seines Berufs und des Staates, dem es dient, zu gewinnen sucht. Das tritt naturgemäss noch stärker hervor, als mit dem Tode Friedrichs der Staat sein Haupt verliert, und unter seinen Nachfolgern, nicht viel anders als in Frankreich unter der Regentschaft und dann unter Ludwig XV., sich die bisher gleichsam persönlich gebundenen Tendenzen des Staates zu einem System objektivieren und zum Teil in einem gesellschaftlichen Zusammenhang auflösen, der hier, nicht zum letztenmal, die Aufgabe bekommt, den Staatsgedanken gegen den in Verfall geratenden Staat selbst zu verteidigen. Wir sehen das vielleicht am besten in dem Kreise der schlesischen Reformer, aus dem 1794 das Allgemeine preussische Landrecht hervorgegangen ist. Ihre Führer sind der Grosskanzler von Carmer und sein Helfer, später der wichtigste Mitarbeiter, Carl Gottfried Svarez. Die Bedeu-

tung des Werkes selbst ist bekanntlich die, dass es die erste umfassende Kodifikation des gesamten Rechts auf deutschem Boden darstellt, und dass es zugleich eine Art Verfassungsurkunde des absoluten Staates bildet. Das Gesetzbuch sollte nach den Absichten seiner Urheber ein bestimmtes Recht schaffen und damit die Staatseinwohner „nicht von den Richtern und Rechtsgelehrten, sondern von den Gesetzen allein abhängig machen". Es sollte zeigen, dass bei der Ausarbeitung nach einem vernünftigen, philosophisch richtigen und zusammenhängenden Plane gedacht und verfahren wurde, also gerade wie Friedrich der Grosse von der Staatsleitung meinte, dass sie in sich zusammenhängen müsse wie das System eines Philosophen.

Noch wichtiger aber für uns ist es, dass wir die geistige Atmosphäre kennen, aus der das Gesetzbuch hervorgegangen ist. Es sind die Diskussionen der Berliner Mittwochsgesellschaft, die ein direkter Ableger des Kreises der Literaturbriefe ist. In dieser Gesellschaft hat Svarez in den Jahren 1788 bis 1791 drei Vorträge gehalten, von denen der letzte über den Zweck des Staates für uns der wichtigste ist. Er steht bereits unter dem Einfluss der französischen Revolution und ist also, wie ein grosser Teil der damaligen deutschen Publizistik, eine Auseinandersetzung mit dem „Sozialkontrakt" Rousseaus. Dass aus diesem das Recht der Staatsgewalt abzuleiten sei, ist für die Mehrheit der Gesellschaft, in der der Vortrag gehalten worden ist, und für Svarez selbst kein Zweifel. Nur eine Minderheit leitet das Recht aus der moralischen Verbindlichkeit des Staates ab, alles zu tun, was die menschliche Glückseligkeit fördert. Auch dies ist wichtig, wir sehen hier den Einfluss Kants. Aber der Hauptzweck Svarezs bei seinem Vortrage ist zu erklären, warum der Staat das Recht hat, seine Bürger zur Fürsorge nicht nur für das Ganze, sondern für einzelne andere zu verpflichten. Also die alte Lutherfrage der Pflichten gegen den Nächsten, die hier aus moralischen zu rechtlichen gestaltet werden sollen. „Man könnte sich denken, dass der Mensch bei seinem Eintritt in den Staat sich des natürlichen Rechts, sich im Genusse des Seinigen zu schützen, begeben habe wollen, um durch Beglükkung anderer zur Förderung der eigenen Glückseligkeit, des

höchsten Zweckes seines Eingangs in die bürgerliche Gesellschaft, beitragen zu helfen." Man sieht, es ist die westliche Gesellschaftstheorie, aber ohne den Glauben an die Entstehung des Altruismus aus der Summe der rechtverstandenen Egoismen. Der Staat tritt dazwischen, als der Regulator auch der sittlichen Pflichten, allerdings mit möglichster Vorsicht, damit nicht eine „législation à la chinoise" entstehe.

Ganz deutlich wird hier das Entstehen einer aus dem Staat entlassenen Gesellschaft, die sich nun aber völlig vom Staate abhängig weiss, und nicht das geringste Bestreben hat, sich dieser Abhängigkeit zu entziehen. Sie ist nur möglich bei einem Staate, bei dem die geistige, soziale und politische Entwicklung noch auf ganz verschiedenen Stufen stehen.

Man wird doch nur aus solchen Bedingungen auch die eigentümliche Stellung Kants in der Entwicklung des deutschen Staatsgedankens begreifen. Wir haben ihn bei der Darlegung des deutschen Gesellschaftsbegriffs der Aufklärung nicht erwähnt, obgleich Schiller von ihm herkommt, und obgleich er selbst gerade in seiner Staatslehre Rousseau aufs tiefste verpflichtet ist und dies auch bekennt. Aber er gehört nicht zu den Denkern, die damals an der Schaffung eines deutschen Gesellschaftsbegriffs arbeiteten, der irgendwie als Analogon oder als Ersatz der westlichen Gesellschaftsbildung hätte dienen können. Im Gegenteil, das Kennzeichen seines staatlichen Denkens ist der vollständige Mangel eines solchen Gesellschaftsbegriffs. Das Individuum, das auch bei ihm wie bei Rousseau den Gesellschaftsvertrag mit seinesgleichen schliesst, geht dadurch — man hat das oft bemerkt — nicht in eine soziale, sondern sofort in eine bürgerliche Gemeinschaft über, und diese Gemeinschaft hat nur ein einziges Kennzeichen, wie sie nur einen einzigen Zweck hat, die Verwaltung des Rechts. Sie ist der Staat, und dieser ist bei Kant lediglich Rechtsstaat. Die Frage nach der Repräsentation des Rechts bestimmt allein und vollständig Kants Staatsidee und seine Staatstheorie. Wenn sich in seinem Staat die Gewaltentrennung Montesquieus findet, so sind das keine Zuständigkeitsgebiete, die sich gegenseitig zu beschränken haben, es sind moralische Personen, die jede eine Seite des

Rechtsprinzips vertreten. Sie können in jeder Staatsform vorhanden sein, wenn nur die Regierungsart der Idee des ursprünglichen Vertrages angemessen ist. So entstehen jene seltsamen Einschränkungen und Widersprüche in der Staatstheorie Kants, die dem Volk, das, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, in seiner Vereinigung die Stellung des allgemeinen Oberhauptes einnimmt, in seiner Eigenschaft als Untertan jede Befugnis nimmt über den Ursprung der obersten Gewalt als ein noch in Ansehen des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht zu vernünfteln. So bleibt der Satz: „Alle Obrigkeit ist von Gott“ ein praktisches Vernunftprinzip, das besagt, man müsse der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen, ihr Ursprung mag sein, welcher es wolle. — Kants Staat, der zugleich bürgerlicher Verein ist, kennt eben weder eine Gesellschaft, die, ausserhalb oder neben ihm stehend, ihm Normen seines Tuns vorschreiben könnte, noch eine innere natürliche Gliederung, die seine Allgewalt beschränkte. Seine Beschränkung liegt lediglich in dem kategorischen Imperativ der Staatsvernunft, den Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit den Rechtsprinzipien zu erstreben.

Dies alles verstehen wir doch erst völlig, wenn wir uns das Kantsche Denken, soweit es durch Anschauungen bestimmt ist, als am preussischen Staate orientiert vorstellen. Für die meisten Einzelheiten seiner staatsrechtlichen Vorstellungen an dem Staate Friedrichs des Grossen, stärker noch an dem des Allgemeinen Landrechts; für einen wesentlichen Punkt, in dem er aufs stärkste von der humanitären Auffassung der Zeit abweicht, für die Begründung des Strafrechts auf die nackte Idee der Wiedervergeltung, werden wir sogar auf den Staat Friedrich Wilhelms I. zurückverwiesen. Und wir denken an die Sparsamkeitspolitik dieses Königs, wenn wir Kant die französische Revolution damit rechtfertigen hören, dass Ludwig XVI. mit der Erlaubnis, die er dem französischen Volk gab, die Lasten des Staates nach eigenem Gutdünken zu verteilen, sich seiner Herrschergewalt zugunsten des Volkes gänzlich entäussert habe. Nur der Angehörige eines Staates, in dem der Grundsatz des protestantischen Patriarchalismus, dass der Fürst womöglich mit

seinem „Kammergut" die Staatsbedürfnisse zu bestreiten habe, die Grundlage der Finanzpolitik überhaupt geworden war, konnte so denken, ohne im geringsten aufzuhören, ein loyaler Untertan zu sein.

Für den Gegensatz, der schon damals diese preussische Entwicklung von der deutschen trennte, ist vielleicht nichts erleuchtender als der Streit, der sich zwischen Kant und Herder über die Philosophie der Geschichte der Menschheit entsponnen hat. Hier tritt der humanitäre Gesellschaftsbegriff der allgemeinen deutschen Entwicklung, der, wie wir sagten, den Staat in sich verschlungen hatte, in Streit mit etwas anderem, das wir doch nur die preussische Staats- und Gesellschaftsauffassung nennen können. Oder bedeutet es etwas anderes, wenn Herder sich die Entwicklung der Menschheit lediglich durch naturhafte Entfaltung ursprünglicher Triebe und den Austausch der Bedürfnisse geführt denkt, Kant aber sich diese nur durch die an Enttäuschungen reifende menschliche Vernunft und nicht ohne einen Zwingherrn zur Vernünftigkeit vorzustellen vermag? Und weiter, wenn das Ziel der Humanitätsentwicklung bei Herder ein Menschheitsverein ist, der nur die Wiederbelebung der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts bedeutet, für Kant aber ein Staatenverein, der nach denselben Gesetzen der Vernunft errichtet ist, die unterdessen den einzelnen Staaten zur Richtschnur geworden sein müssen. Deshalb ist auch für Herder die älteste Urkunde des Menschengeschlechts die mosaische Schöpfungsgeschichte, für Kant beginnt eine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht mit den Griechen, die zuerst den Staat entdeckt haben. —

So ist also die deutsche Gesellschaft der Aufklärung in wesentlichen Punkten von der westlichen verschieden. Nur ein Teil von ihr hat ein bestimmtes Verhältnis zu seinem Staate, und dies Verhältnis ist Unterordnung. Die Gesamtheit der deutschen Entwicklung ist gerade im Gegenteil bestrebt, den Staat in den gesellschaftlichen Begriff aufzulösen. Aber auch dabei stösst sie auf eine Schwierigkeit, die die westliche Entwicklung nicht kennt: das Individuum wächst aus ihr heraus und strebt mit wachsender Bestimmtheit der subjektivisti-

schen Persönlichkeit zu. Auch diese verleugnet ihre Herkunft aus der grossen geistigen Krisis des Reformationszeitalters nicht. Sie ist bereits von dorther ganz direkt und ausschliesslich auf die Uebereinstimmung der geistig-sittlichen Natur des Menschen mit sich selbst gerichtet. Diese Uebereinstimmung kann ihre Rechtfertigung nicht in einem wie immer gearteten consensus omnium oder in einer daraus entwickelten öffentlichen Meinung suchen, wie das noch die religiöse Aufklärung des Erasmischen Humanismus getan hat. Sie findet sie vielmehr in ihrer ersten Phase, die noch rein religiös ist, entweder in der Offenbarung, die wieder in sich übereinstimmend und eindeutig gedacht wird, oder in der phantastisch und magisch begriffenen Natur. Nur nach diesen beiden Richtungen, dem Natürlichen und dem Göttlichen, ist die deutsche Persönlichkeit des Reformationszeitalters determiniert. Dies wird auch nicht anders, als sie genötigt ist, sich mit der Aufklärung auseinanderzusetzen. Was charakterisiert schon die Klopstocksche Richtung und noch mehr die Genieperiode stärker, als die Abneigung, der Fichte dann einmal gegen Nicolai einen so hahnebüchenen Ausdruck gegeben hat, „ein blosses Produkt ihrer Zeit zu sein"? Daher die überwältigende Wirkung Rousseaus auf diese deutsche Persönlichkeitsbildung, und zwar gerade desjenigen Rousseau, den die Franzosen von heute als unfranzösisch empfinden, des Pädagogen und des Selbstdarstellers. Der ganze Goethe und mindestens der halbe Kant zeigen uns, dass die deutsche Gesellschaft der Aufklärung ebenso unfähig ist, die deutsche Persönlichkeit zu umfassen, wie den Staat, den sie vorfindet, zu rechtfertigen.

In diesem Zustand befindet sich das geistige Deutschland, als Napoleon den alten deutschen Staat und gleich darauf das alte Preussen vernichtet, und Deutschland zum grösseren Teil seinem neuen Weltreich einfügt.

Die Bedeutung der napoleonischen Epoche für Europa ist bekanntlich eine doppelte gewesen. Sie hat einerseits die organisatorischen Ideen der Revolution zu einem mathematisch konstruierbaren System umgeschaffen, das Anspruch darauf machte, jeder vernünftigen Staatsbildung zugrunde gelegt zu

werden, und sie hat andrerseits die in dem eigenen Leben der Völker schlummernden Kräfte zum Widerstand gegen dies System heraufgerufen. Was Ranke von den historischen Studien sagte, dass sie sich recht eigentlich im Widerspruch gegen die Alleinherrschaft der napoleonischen Ideen entwickelt haben, das gilt für die Prinzipien der Staatsbildung überhaupt. Diese Wirkungen sind naturgemäss am stärksten in Italien und Deutschland, den ältesten und nächst erreichbaren Zielpunkten des französischen Herrschaftswillens, sichtbar geworden. Aber die Wirkungen sind für Italien und Deutschland ganz verschieden. In Italien konnte nicht nur Napoleon selbst und die napoleonische Herrschaft an die alten nationalen Ueberlieferungen anknüpfen, sondern es verbindet sich auch das werdende Selbstbewusstsein der Nation zwanglos mit der hier in merkwürdiger Lebendigkeit erhaltenen Gesellschaft der Renaissance. In Deutschland zersprengte es den Gesellschaftsbegriff, den das achtzehnte Jahrhundert erzeugt hatte, und setzte an seine Stelle das Volkstum.

Das ist die ausserordentliche Bedeutung, welche die Romantik für eine historische Psychologie des deutschen Staatsgedankens hat. Sie hat den vom Humanismus geschaffenen Begriff des Volkstums in eine feste und dauernd wichtiger gewordene Beziehung zum Gedanken des deutschen Staates gesetzt, und diesem damit eine Richtung gegeben, die ihn endgültig von der westlichen Entwicklung trennte. Sie ist für unsere politische Entwicklung, soweit ihre Beziehungen zur geistigen in Betracht kommen, von ganz ähnlicher Bedeutung geworden, wie für die westlichen Völker die Renaissance. Während wir diese dort in ihrer staat- und gesellschaftbildenden Tätigkeit beobachten konnten, bei uns aber höchstens als eine Stilrichtung einzuschätzen haben, ist es mit der Romantik umgekehrt. Was sich davon in Ländern westlicher Kultur findet, ist entweder eine reine Stilbewegung wie in Frankreich, oder es bleibt Einschlag in die Kulturbewegung, wie Carlyle und Ruskin in England, ohne Veränderung des Grundcharakters der Kultur. Bei uns bringt die Romantik diesen Grundcharakter

erst zum Ausdruck, sie ist eine grossartige Selbstbesinnung der deutschen Kultur auf den Begriff des Volkstums.

Wir sehen uns an diesem Punkte nach einem Vergleichsobjekt um, nach einem soziologischen Verhältnis, das uns ebenso, wie bei dem Gesellschaftsbegriff der Vergleich mit der westlichen Entwicklung, so jetzt bei der Erwägung, welche Bedeutung der Begriff des Volkstums für den deutschen Staatsgedanken gehabt hat, ermöglicht, diesen Begriff selbst in seiner besonderen Ausprägung, die er bei uns erfahren hat, zu erfassen. Einen solchen Vergleich ermöglicht die russische Entwicklung.

Wer ohne Kenntnis des Landes und auf das Studium nichtrussischer Schriftwerke angewiesen, sich eine Vorstellung von dieser Entwicklung zu bilden sucht, wird sich nicht vermessen, zwischen den verschiedenen Ansichten über den Gang und die Tendenzen der Entwicklung des russischen Volkstums entscheiden zu wollen. Aber ob wir nun den Standpunkt der russischen Nationalisten annehmen, dass die russische Entwicklung etwas so völlig Eigenartiges sei, dass sie gar keinen Vergleich mit irgendeiner nicht-russischen duldet, oder den der „Westler", dass sie nur erst die primitive Stufe der westlichen Kulturen zeige, in jedem Fall wird es deutlich, dass hier eine ganz besondere Beziehung des Begriffs des Volkstums zum Staatsgedanken besteht, ja, dass auch in einer Diskussion des russischen Staatsgedankens der Begriff des Volkstums ganz dieselbe Rolle spielen muss, wie für den westlichen der Begriff der Gesellschaft. Dabei ist es wiederum nicht wesentlich, ob wir dieses Volkstum selbst erst als ein Ergebnis der moskowitischen Despotie betrachten, oder ob wir umgekehrt das Entstehen dieser Despotie aus vorstaatlichen Eigenschaften des Volkstums ableiten. Es ist ebensowenig wesentlich, ob wir mit den russischen Nationalisten das Petrinische Russland für den schärfsten Gegensatz zu diesem Volkstum oder mit Wladimir Solovjeff für seinen Erzieher zur Kultur halten, oder ob wir mit wissenschaftlichen Soziologen wie Milukow als das eigentlich geschichtsbildende Element nicht die staatliche, sondern die kirchliche Entwicklung Russlands betrachten. In jedem Fall ist es das Volkstum

und nur das Volkstum, das als ein selbständiger Faktor gegenüber der russischen Staatsidee erscheint und in Beziehung zu ihr gebracht werden muss. Nur so ist es ja möglich geworden, dass drei so verschiedene Menschen wie Turgenjeff, der den westlichen Liberalismus predigt, Dostojewskij, der die slawische Orthodoxie als das Heilmittel für Russland erklärt, und Tolstoi, der dies Heilmittel in einem kulturlosen Kommunismus findet, alle drei auf die Frage: Wer wird es tun? antworten: Das russische Volk. Es ist ebenso wichtig, dass alle, die an dieses russische Volk glauben, es sich als eine homogene, ganz undifferenzierte Masse vorstellen, deren eigentlicher Vertreter der russische Bauer ist. Diese Vorstellung wird durch die geschichtliche Tatsache gestützt, dass Russland die beiden grossen gesellschaftsbildenden Wandlungen des westlichen und mitteleuropäischen Kulturganges, den Durchgang durch den Feudalismus und die bürgerliche Kultur nicht mitgemacht hat. Eine ständische Gliederung, die zugleich eine Kulturschichtung bezeichnete, hat es in Russland nicht gegeben. Damit ist für das russische Volkstum die Problematik der sozialen und der geistigen Einstellung, ich sage nicht der Entwicklung, die gleiche. Sie hat schon längst die Begeisterung der einheimischen Nationalisten erregt, und wird jetzt immer mehr das Entzücken eines kulturmüden europäischen Snobismus. Der Mangel an Aktivität, vor allem an religiöser, das Aufgehen des Individuums im Gemeinschaftsbegriff, das völlige Fehlen des neuzeitlichen wirtschaftlichen Erwerbstriebs, der auf Voraussicht beruht, dies alles gibt eine so vollständige Entgegensetzung des russischen Volkstums gegen den westlichen Gesellschaftsbegriff, dass man die Flucht aus dem einen in das andere bei einer von Gegensätzen und Widersprüchen erschütterten Zeit ohne weiteres begreift.

Wenden wir uns von hier zu dem deutschen Problem zurück, so sieht man sogleich, dass es nicht so einfach liegt wie das russische. Die Beziehungen des Begriffs des deutschen Volkstums zum Staatsgedanken sind nicht die eindeutigen eines Gegensatzes oder einer vollständigen Deckung, sie sind es niemals gewesen. Und der Begriff des Volkstums selbst ist nicht

homogen, man kann es nicht in irgendeinem Stande allein wiederfinden. Das deutsche Volkstum ist mindestens seit der Romantik nicht etwas, das einfach daliegt und bloss ergriffen zu werden braucht. Es ist etwas Verborgenes, unter der Schlackenhalde der modernen Zeit Auszugrabendes. Es ist, wie das russische, ein Altertum, das Gegenwartswert hat, und an dem die Gegenwart gewertet werden kann, das ist das eigentliche Kennzeichen der romantischen Anschauung, ihr antithetischer Gegensatz zu der der Aufklärung. Aber das deutsche Volkstum hat eine Geschichte, die das russische nicht hat, es ist einmal unendlich vielgestaltiger gewesen, als es die Gegenwart zeigt, es hat Lösungen für alle Fragen des kulturellen und staatlichen Daseins gehabt, welche die Gegenwart bewegen, Lösungen, die weit über denen einer vernunftgemässen Gesellschafts- und Staatskonstruktion liegen. Man muss sie finden, indem man den Gang, den die Entwicklung des Volkstums genommen hat, rückwärts geht bis zu seinen ersten Anfängen, und so dieses selbst wieder zur Erscheinung bringt.

Das ist die Aufgabe und das Werk der deutschen Romantik geworden. Man kann finden, wie das jüngst Schmitt-Dorotic in geistreicher Weise zu zeigen versucht hat, dass diese romantische Auffassung vom Volkstum weder eine ethische noch eine rechtliche Bestimmung des Staatsgedankens ergeben konnte, dass die „politische Romantik" der Friedrich Schlegel und Adam Müller nichts war als politische Lyrik, Musik zu einem politischen Programm. Aber die Romantik war bereits in ihren Anfängen durch Fichte hindurchgegangen und sie wirkte ihrerseits sogleich auf die historische Rechtsschule. Sie hatte von dem einen einen Begriff des Volkstums übernommen, dessen wesentlichstes Kennzeichen eben sein ethischer Charakter war, und an die andere den Begriff des Volksgeistes übergeben, dessen erste Funktion es gewesen war und sein sollte, rechtschaffend zu sein. Und dieser Bund der Romantik mit Philosophie und Rechtswissenschaft hat es doch sogleich bewirkt, dass der romantische Begriff des Volkstums bei uns trotz der Unbestimmtheit seiner sozialen und geistigen Struktur zu dem der Nation wurde, nicht anders, als

es der westliche Gesellschaftsbegriff geworden war, und dass er aus den Bezirken der Volksseele, in denen ihn schon die Brüder Grimm und die historische Rechtsschule aufsuchten, hinüberstrebte in den Bereich des Gemeinschaftswillens. Das Streben, diesen Gemeinschaftswillen zu gestalten, geht durch die ganze Reformzeit der napoleonischen Periode und darüber hinaus. Es verbindet die Arbeit so verschiedener Menschen wie Stein, Fichte, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt, es ist das beständige Moment in dem uns so merkwürdig anmutenden Wechsel ihrer praktischen Vorschläge. Ob es fähig war, schon jetzt von einem Zusammenhang aus, der durch „Sprache, Sitte, Gewohnheit und Bildung" bezeichnet war, einen Staat zu formieren, das konnte man bezweifeln, und Hegel hat es noch 1813 verneint.

Aber schon 1814 war diese neue Macht stark genug, um einer Ausgestaltung der öffentlichen Zustände Deutschlands aus dem Gesellschaftsgedanken der deutschen Aufklärungszeit heraus entgegenzutreten. Das zeigt der berühmte Streit zwischen Thibaut und Savigny über die Schaffung eines allgemeinen deutschen Gesetzbuches, der damals entbrannte. Thibaut hatte dies Gesetzbuch als die eigentliche Frucht des Befreiungskampfes, als Ersatz für den mit Napoleon gestürzten Code Napoléon, als Gegengewicht gegen die ihm notwendig dünkende politische Vielgestaltigkeit Deutschlands verlangt. Er hatte sich von ihm die Erzeugung gleicher Sitten und Gewohnheiten, und durch sie von Völkerliebe und Völkertreue versprochen. Man kann sagen, sein Vorschlag war ein Versuch, aus der Einheitlichkeit des deutschen Kulturbewusstseins, auf der die deutsche Gesellschaft der Aufklärung als auf etwas Selbstverständlichem geruht hatte, die Rechtsgrundlagen einer politischen Gemeinschaft zu schaffen.

Dagegen nun erhob sich Savigny. Er fand diesen Vorschlag in einem historischen Zusammenhang mit dem völlig unerleuchteten Bildungstriebe, der sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in ganz Europa geregt hatte, und der glaubte, durch ein Gesetzbuch das Recht vollständig und allgemein regeln zu können, und mit der noch älteren, ebenso ver-

werflichen Ansicht, dass das Recht aus Gesetzen, d. h. ausdrücklichen Vorschriften der höchsten Staatsgewalt entstehe. Für Savigny dagegen ist das Recht so alt wie das Volk selbst, wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Savigny spricht von da aus seiner Zeit mit berühmt gewordenen Worten den Beruf zur Gesetzgebung ab. Aber er verneint, wie man richtig gesehen hat, überhaupt die Möglichkeit, durch Gesetze Recht zu schaffen. Man kann das so wenig, wie man die schönen Künste aus der Vernunft erzeugen kann. Ein solcher Versuch könnte nur den undeutlich gewordenen Zusammenhang der Gegenwart mit der Volkseigentümlichkeit, mit den Zeiten beschränkter, aber frischer und lebensvoller Individualität völlig lösen und damit dem Volk den besten Teil seines geistigen Lebens entziehen.

Thibauts Plan ist nicht an dem Widerspruch Savignys gescheitert, sondern daran, dass sich das deutsche Volk, wie Karl Wilhelm Nitzsch einmal gesagt hat, damals noch auf der untersten Stufe politischer Bildung befand. Die deutsche Kultureinheit, die er sich vorstellte, war unfähig zu politischer Wirkung. Dass das im Wesen des alten deutschen Gesellschaftsbegriffs lag, haben wir gesehen. Aber dass der neue Begriff des Volkstums in seiner romantischen Form zunächst nur dazu dienen konnte, auch diejenigen Aeusserungen des Staatsgedankens, die noch für Herder und die Entdecker der Volksseele dem Bereich der Vernünftigkeit oder der Macht angehörten, in das Gebiet eines vorstaatlichen, naturhaften Gemeinschaftsbegriffs herabzuziehen, dürfte deutlich geworden sein.

Aber er war gerade in dieser Form fähig, in die neue Weltanschauung einzugehen, die sich damals auf der Grundlage einer vertieften Naturbetrachtung und einer neuen moralischen Besinnung aus der deutschen Aufklärung erhoben hatte. Ihr erstes grosses Zeugnis ist die Geschichtsbetrachtung Rankes. Sein Politisches Gespräch, 1836 erschienen, ist aus direkten Nachwirkungen des Verkehrs mit Savigny erwachsen. Er begreift das „Vaterland“ als etwas dem darin Geborenen Unverlierbares, etwas zugleich Naturhaftes und Geistiges, das aller Verfassung vorhergeht und all ihre Formen belebt und erfüllt. Er begreift den Staat als ein Real-Geistiges, das sich keiner

Theorie, sondern nur der Beobachtung erschliesst, einer Beobachtung vor allem der mächtigen, zu eigener Entwicklung gediehenen Staaten. Der Staat hat seine Glieder lebendig zu ergreifen, wie diese von seinem geistigen Leben etwas in sich fühlen müssen.

Aus dieser Auffassung ergibt sich eine Naturlehre des Staates, die zu ihrer Grundlage das ridurre al segno Machiavells und sein antikes Vorbild, das Cicerowort, nehmen kann, das Ranke in seiner ebenfalls 1836 gehaltenen Antrittsvorlesung „Ueber die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik" zitiert. Aber für Ranke ist der Staat nicht, wie für Cicero und Machiavell, ein Kunstprodukt oder die Schöpfung eines einmaligen bewussten Aktes, den man genau erkennt und gleichsam wiederholen könnte. Bei Ranke tritt an Stelle dieser Anschauung der Gedanke der Entwicklung und der historischen Kontinuität. Die Historie hat diese Entwicklung aus der Reihe der früheren Begebenheiten aufzuzeigen und daran das Wesen des Staates darzutun und dasselbe zum Verständnis zu bringen, die Politik aber nach erfolgtem Verständnis und gewonnener Erkenntnis es weiter zu entwickeln. Geschichte und Politik treffen sich im Begriffe der Staatsprinzipien. Die Prinzipien der Staaten im Sinne der Geschichte lassen sich aus den allgemeinen Tendenzen und Ideen der abgelaufenen und noch fortdauernden Periode, deren Niederschlag sie sind, ableiten, die Prinzipien im Sinne der Politik sind stets von den Bedürfnissen des einzelnen Staates aus gesehen.

Diese Anschauungen wurden für Ranke die Grundlage einer universalen Beschreibung der Welt, der Staaten in ihren individuellen Erscheinungsformen, sie wurden für das staatliche Denken der Zeit die Grundlage der organischen Staatstheorie.

Der Begriff des Organismus ist im Gegensatz zu dem des Mechanismus entstanden. Er will im Gegensatz zu diesem ein Gebilde bezeichnen, das seinen Lebensantrieb und sein Lebensprinzip nicht von etwas ausser sich empfangen hat, und dieses auch während seiner Existenz lediglich aus sich selbst erhält.

Auf den Staat übertragen bedeutet diese Theorie zunächst die Ablehnung einer Entstehung des Staates aus einem Vernunftakt seiner Glieder, ferner die Ablehnung eines prius der Gesellschaft vor dem Staate, endlich die Ablehnung einer allgemein gültigen Lebensform und Lebensnorm für den einzelnen Staat. Der Staat stammt nicht aus dem Willen irgendwelcher Individuen, er ist selbst Individuum, der Mensch im grossen, den schon Plato kennt. Wenn also der Staat für die organische Theorie Gesamtwille ist wie für Rousseau, so ist er doch in keiner Weise Produkt oder Aggregat von Einzelwillen. Es kann keine Gesellschaft von Individuen geben, aus der er historisch oder begrifflich entsprungen wäre. Wohl aber ist ein Verhältnis zu dem Volkstum denkbar, das er umfasst. Er kann als die Entwicklung dieses Volkstums in das Bewusstsein gedacht werden, und so denkt die organische Staatstheorie. Der Staat ist ein Erzeugnis, man kann vielleicht besser sagen, eine Erscheinungsform des Volksgeistes. Das ist auch der Punkt, wo sich Romantik und organische Staatstheorie treffen.

Was gegen diese ganze Theorie einzuwenden ist, interessiert uns hier nicht, man kann Schlagendes bei Jellinek nachlesen. Für uns ist folgendes wichtig. Es ist offenbar, dass neben dieser Lehre für einen Gesellschaftsbegriff westlicher Prägung kein Raum ist, wir dürfen vielleicht sagen, dass die ganze Lehre wenigstens zum Teil der mangelhaften und späten Ausbildung dieses Gesellschaftsbegriffs in unserer Entwicklung entstammt, ebenso wie ja die Organismustheorie in Kants Kritik der praktischen Vernunft nicht zum geringsten Teil eine Ausflucht vor den Konsequenzen der Aufklärung gewesen war. Weiterhin, dass diese Lehre die Betrachtung über den Staat von den Fragen nach seiner Entstehung auf die nach seinem Zweck ablenkt. Sie wird nicht anstehen, diesen Zweck im Gebiet des Geistigen und Sittlichen zu suchen. Endlich, dass dieser theoretische Staatszweck nicht in einer allgemein gültigen Formel gesucht, sondern für jeden einzelnen Staat aus den sichtbaren oder erschlossenen Bedingungen des Volkstums abgeleitet wird, d. h. also, dass er national individualisiert wird. Dies alles wird bereits eintreten

können, solange man den Begriff des Volkstums an sich im Auge hat, und darauf verzichtet, nach ihm den lebendigen Staat zu modeln. Sobald man aber von hier eine Beziehung zu den wirklichen Staatszwecken sucht, deren Fortgang ja nicht von der theoretischen Spekulation über den Staat, sondern von den politischen und sozialen Veränderungen innerhalb des Staates und um ihn herum abhängt, wird die organische Staatstheorie genötigt sein, den Begriff des Volkstums ganz ebenso mit einem immer reicheren Inhalt zu erfüllen, wie es die Staatstheorie der Aufklärung mit dem Gesellschaftsbegriff der Renaissance getan hatte. So wie Locke die neuen Staatszwecke des Schutzes von Ehre, Freiheit und Eigentum in einen vorstaatlichen Gesellschaftsbegriff verlegt hatte, so wird die organische Staatstheorie den Begriff des Volkstums als einer ursprünglichen und im Staate lediglich aufgehobenen Gemeinschaft fortgesetzt mit neuem Inhalt zu erfüllen haben, um die Staatsidee in lebendiger Beziehung zu ihm zu erhalten.

Das ist denn auch in weitestem Sinne geschehen, und eben aus dieser Beziehung zur Idee des Volkstums ergeben sich die wesentlichsten Eigentümlichkeiten der Entwicklung, die die deutsche Staatsidee in den letzten hundert Jahren genommen hat. Sie ist dabei nicht zum geringsten durch den Kampf gegen den westlichen Gesellschaftsbegriff bestimmt worden, der nun auf deutschem Boden in zwei politischen Gestaltungen weiterlebte, in denen des L i b e r a l i s m u s und des S o z i a l i s m u s.

Der deutsche Liberalismus ist ein echtes Kind der Aufklärung, die erst durch ihn bei uns politisch geworden ist. Aber er hat drei Besonderheiten. Es handelt sich um die Aufklärung, die durch die französische Revolution hindurchgegangen ist, also vor allem die Ideen Rousseaus über die Volkssouveränität in sich aufgenommen hat. Das ist der Grund, warum wir Liberalismus und Demokratie mindestens bis in das Jahr 1848 als eine einheitliche geistige Bewegung betrachten können. Es handelt sich ferner um eine Bewegung gegenüber von Staaten, die, auch wo sie eine Konstitution haben, in allen Hauptsachen den Standpunkt des aufgeklärten Absolutismus vertreten. Zugleich

aber will die Bewegung über diesen Einzelstaaten einen neuen deutschen Staat schaffen, der womöglich in staatsrechtlicher Beziehung, wenn schon nicht in der staatsrechtlichen Form, an den alten deutschen Staatsgedanken anknüpfen sollte. Für den letzten Punkt ist es besonders charakteristisch, dass Rotteck und die Männer des Staatslexikons nun auch, fast wie die Romantiker, das alte deutsche, 1806 versunkene Reich in einer gewissen Idealisierung sehen. Sie finden in ihm z. B. die Pressfreiheit, die sie in der napoleonischen Despotie und in ihren deutschen Nachfolgestaaten vermissen.

Die Folge dieser äusseren Lage und dieser inneren Bedingungen ist es, dass der Liberalismus in seiner ganzen ersten Periode, und diese reicht bis 1848, den demokratischen Grundgedanken, nämlich die Frage, wie der Staat entsteht, zurückstellen muss, und seine praktischen Anstrengungen auf die Gewinnung einer möglichst ausgedehnten staatsfreien Rechtssphäre gerichtet hat. Er will die Rechte des Einzelnen im Sinne der Menschenrechte, aber mit bemerkenswertem Einschlag altgermanischer Vorstellungen sichern. Darüber hinaus ist er Erziehungslehre für Regenten und Untertanen, aber vor allem für Regenten, wie das das Vorwort zum Staatslexikon deutlich sagt. So knüpft er also an die Bestrebungen der deutschen Gesellschaft der Aufklärung an, und so erklärt sich Rottecks Definition: der Staat ist Anstalt und Gesellschaft. Das ist das Hilfsmittel, mit dem man den faktisch bestehenden patrimonialen Charakter des Staates mit der Idee der Volkssouveränität ausgleichen möchte. Es ist der liberale Gegensatz zu dem Artikel 57 der Wiener Schlussakte, der die gesamte Staatsgewalt auch da in dem Oberhaupt derselben vereinigt sein liess, wo der Fürst sich in ihre Ausübung mit Ständen irgendwelcher Art geteilt hat. Wie man hier nach den Ausführungen Erich Kaufmanns einen Kompromiss mit der organischen Staatstheorie geschlossen hatte, ohne ihren Grundgedanken aufzunehmen, so schloss die Theorie Rottecks einen Kompromiss mit der Idee der Volkssouveränität, indem er sie zum Gesellschaftsprinzip herabdrückte. Die besonderen Schwierigkeiten der deutschen Entwicklung werden aber hier sofort

deutlich, denn die Gesellschaft, deren Rechtssphäre man umschreiben will, war eben erst zu schaffen. Der Liberalismus hatte, bezeichnenderweise, keine oder nur sehr künstliche Anknüpfungen an den Gesellschaftsbegriff der idealistischen Philosophie und Dichtung. Ihm genügte schon Kant nicht und noch weniger seine Nachfolger, und er stand auch zu Goethe in einem mindestens kritischen Verhältnis. So wurde der Liberalismus auch in dieser Hinsicht theoretisch und programmatisch.

Es kam aber auch mit Notwendigkeit der individualistische Grundzug des Liberalismus zu noch stärkerer Ausbildung. Denn der Staat, mit dem er sich auseinandersetzte, war weder aus derselben Ideensphäre gekommen, noch gab es einen idealen Vereinigungspunkt zwischen ihm und dem liberalen Gesellschaftsbegriff. Dieser Grundzug wurde durch die gleichzeitige französische Entwicklung noch verstärkt, wo sich das gleiche, allerdings aus anderen Gründen, vollzogen hatte.

Eine erste Aenderung in dieser Stellung des Liberalismus zur Staatsidee bringt das Jahr 1848. Hier sieht er sich vor der grossen und scheinbar glücklichen Möglichkeit, einen Staat nach seinen Prinzipien aufzubauen, er glaubt sich mindestens in der Lage der französischen Constituante. Und mit Notwendigkeit tritt nun die demokratische Grundfrage nach der Entstehung eines Staates in den Vordergrund. Aber sofort zeigt sich auch, dass dieser liberale Gedanke auch die geistige Welt nicht widerspruchslos beherrscht, und dass er nicht einheitlich ist. Wir sehen in den Debatten der Paulskirche bei den Fragen der Staatsbildung den Streit zwischen Volkssouveränität und Vereinbarungsprinzip, bei den Fragen der Staatsgestaltung die Konkurrenz mit der romantischen Idee der nationalen Einheit unter einem Kaiser. So bleibt denn nicht nur das erste, sondern auch das wichtigste Ergebnis der Revolution für den Liberalismus die Fassung der Grundrechte. Diese aber gehen fast überall von der Gegenstellung gegen den Staat des Absolutismus aus, sie sind zunächst wiederum eine Abgrenzung der staatsfreien Sphäre des Einzelnen, sie sind eine Verfassungsurkunde der staatsbürgerlichen Ge-

sellschaft. Als solche, und zwar auch hier in der besonderen deutschen Form der Vereinigung von Grundrechten und Grundsätzen, haben sie bis in die Weimarer Verfassung hinein gewirkt.

Die Romantik aber hat es damals wohl vermocht, das Verfassungsgebäude der Revolution mit der Kyffhäuserkrone zu krönen und aus dem Bundesstaat ein Reich zu machen, im übrigen aber war von ihrem Geiste in dem neuen Reichsbau, den man errichten wollte, nichts mehr zu spüren. Geistig war auch sie bereits überwunden, und Friedrich Julius Stahl, der Theoretiker des preussischen Konservativismus, hatte sehr recht, wenn er von einem Firnis der alten Namen sprach, die man über die neuen, dürren Verfassungsgerippe gestrichen habe, um durch sie in der Phantasie den Zauber der sittlichen Tiefe der alten Institutionen zu wirken.

Bezieht man die Vorgänge des Jahres 1848 auf die Begriffe der Gesellschaft und des Volkstums, wie wir sie entwickelt haben, so darf man sagen: damals erwies sich, dass es weder eine deutsche Gesellschaft noch ein deutsches Volkstum gab, die den bestehenden deutschen Staat von sich aus hätten umbauen oder gar an seiner Stelle einen neuen erbauen können. Die äusseren Hindernisse, die das Verfassungswerk der Paulskirche zum Scheitern brachten, sind allbekannt. Sie lagen in der politischen Entwicklung Deutschlands, die die ganze staatliche Organisation schliesslich zu einer Sache der Einzelstaaten gemacht hatte. Die inneren, die für eine historische Psychologie des deutschen Staatsgedankens wichtiger sind und die es doch erst erklären, dass das Verfassungswerk als ganzes so bald und so völlig in dem Leben der Nation versinken konnte, werden wir tiefer suchen müssen. Sie lagen in der Entwicklung der deutschen Persönlichkeit.

Wie diese sich bereits der deutschen Gesellschaft der Aufklärung entwunden hatte, haben wir gesehen. Dass das ganze wilde Tun der Genieperiode nichts war, als das Suchen nach einer Form, die ein zur Nation gebildetes Volk bereits vorgefunden hätte, hat schon ein Jugendgenosse Goethes, Klinger, ausgesprochen. Wie weit dann die Flucht in das Altertum und

in eine rein künstlerisch gesehene Welt die deutsche Persönlichkeit von den Forderungen des täglichen Lebens im allgemeinen und denen des politischen im besonderen hinweggeführt hatte, mag man aus der bitteren Kritik Niebuhrs über Goethes Italienische Reise oder aus dem Gesamturteil von Gervinus über Goethe sich vergegenwärtigen. Die romantische Persönlichkeit aber, die sich den Dingen gegenüber ironisch oder mystisch „reservierte", war doch nur die rechte Fortsetzung der Originalgenies. Sie hatte aus der Antike statt der formalen Begrenzung nur eine Steigerung ihres Dranges nach Totalität entnommen. Die deutsche idealistische Philosophie sodann zeigte schon seit Kant jenen merkwürdigen Bruch, durch den der geistige Mensch auf lange hinaus von dem politischen geschieden werden sollte. Kants Staats- und Rechtslehre konnten wir auf den Staat des achtzehnten Jahrhunderts beziehen, seine Ethik weist weit darüber hinaus. Fichte, der zuerst versuchte, diesen Bruch zu beseitigen, entliess die gesellschaftlich gebundene Individualität erst als ein zweites aus dem absoluten Ich, das souverän im Reich der Erkenntnis herrscht. Die Individualität ist bei ihm die durch das Recht beschränkte subjektivistische Persönlichkeit, die sich vorbehält, jederzeit in das Reich der absoluten Freiheit zurückzukehren, das sie mit ihrem tiefsten Selbst ja gar nicht verlassen hat. Vom Standpunkt dieser souveränen Persönlichkeit aus hat sich Fichte mit den Erscheinungsformen der politischen Welt auseinandergesetzt. Zuerst mit dem halbpatriarchalischen Polizeistaat, den er in Sachsen sah, dann mit dem Preussen der Jahrhundertwende, das bereits die Revolution durch Verwaltungsmassnahmen von oben her mitmachen zu wollen schien. Und dann, nach dem Zusammenbruch dieses Preussen flüchtete sich die Fichtesche Individualität in den Begriff des Volkstums. Das ist der merkwürdige Sprung von dem „Machiavell" von 1807 zu den „Reden an die deutsche Nation", dem man oft nachgedacht hat. Aber das ist kein Volkstum im Sinne der Romantiker, in das die Persönlichkeit vorbehaltlos einzugehen gewillt wäre. Es ist kein Altertum, das man lediglich liebevoll zu erforschen oder zu belauschen

hat, sondern eine sittliche Idee, so autonom wie die subjektivistische Persönlichkeit selbst. Es ist reines Postulat, als Vergangenheitskonstruktion so unhistorisch wie nur möglich, gerade deshalb ein so vorzüglich zur Ausnahme der Fichteschen Sittlichkeit geeignetes Gefäss. Dies Volkstum ist so ganz auf Aktivität gestellt wie er selbst, und doch, nicht nur in der Meinung der überwachenden Franzosen, sondern auch nach der Meinung Fichtes im gewöhnlichen Sinne unpolitisch. In der sogenannten „Staatslehre" von 1813 hat Fichte diesen Begriffen vielleicht am deutlichsten Ausdruck gegeben: Das Volkstum als ursprüngliche Einheit; bei der die Persönlichkeit Erzeugnis der Gesamtheit und diese Erzeugnis der „Gesellschaft" ist, diese Gesellschaft die Hauptsache und die Einzelnen nur dadurch da, dass sie dieselbe bilden. Das ist der Ursprung des deutschen „Stammes", den man aber nur mit Unrecht ein Volk nennen kann. Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes dagegen ist, wie der des Reiches, ein Postulat, das auszugehen hat von der ausgebildeten persönlichen individuellen Freiheit, von der Persönlichkeit, die vor allem Staate vorher gebildet ist, und erst in ein wahrhaftes Reich des Rechtes aufgehen kann, „wie es noch nie in der Welt erschienen ist". — Damit hat Fichte den Kämpfern der Befreiungskriege den Schwung gegeben, der ihre Gestalten noch heute grossartig macht. Aber er hat zugleich die Kluft, die er zwischen dem Ich und seiner Welt geschlossen hatte, zwischen dieser und der empirischen Welt so tief aufgerissen, wie wir das in dem utopischen Idealismus der Burschenschaft sehen. — Die Versöhnung dieses Zwiespalts bot Hegel, aber doch nur so, dass er den von Luther und Melanchthon beschrittenen Weg zu Ende ging und die sittlich autonome Persönlichkeit ihre irdische Vollendung in dem als objektive Sittlichkeit gefassten Staat finden liess. Es ist für sein Denken ebenso charakteristisch, dass er den Begriff der Gesellschaft im westlichen Sinne, den er recht eigentlich erst in das deutsche philosophische Denken eingeführt hat, auf das System der wirtschaftlichen Bedürfnisse und ihre rechtliche Sicherung beschränkte, wie dass er die Substantialität des unmittelbaren oder natürlichen sittlichen Geistes, die er in Familie oder Volks-

einheit sah, erst im Staate als bewusste Wirklichkeit sich wiederfinden liess. In diesem System war also kein Raum für die vor aller Bewusstheit liegende Gemeinschaft des Volkstums, die es gegolten hätte wieder auszugraben, und dass Hegels Volksgeist etwas anderes war, wie der der historischen Rechtsschule, haben seine harten Worte gegen Savigny gezeigt. Vergegenwärtigen wir uns anderseits, dass Hegel ungefähr um dieselbe Zeit aus dem Vergleich der tatsächlichen „Verfassung Deutschlands" mit den romantischen Postulaten der Persönlichkeitsentwicklung zu der Anschauung von der sittlichen Autonomie des Staates gelangte, wo Saint-Simon, der erste Theoretiker des französischen Positivismus, aus dem Anblick der wechselnden Regierungsformen der Revolution auf die Konstanz der Gesellschaft geschlossen hatte, so sehen wir, dass die Entwicklung des deutschen philosophischen Denkens ebenso immer weiter von der westlichen Gedankenwelt abtrieb wie die des politischen.

So war also der deutsche Persönlichkeitsbegriff bereits unmittelbar nach den Befreiungskriegen über den liberalen Gesellschaftsbegriff hinausgewachsen, er hatte aber auch mit dem romantischen Begriff des Volkstums höchstens eine keimhafte Verbindung. Kein Wunder, dass die Enttäuschung von 1848 zunächst zu einem philosophischen Pessimismus führte, der Schopenhauer zum ersten Male modern machte, und dann einem Realismus die Bahn freigab, der auf letzte Lösungen grundsätzlich verzichtete. 1853 hat Ludwig von Rochau zuerst von Realpolitik gesprochen. —

Der Weg, der von da zur Gegenwart führt, spaltet sich in zwei Pfade. Der eine geht von Hegel über Bismarck, der andere von Hegel über Marx. Beide sind von einsichtigen Betrachtern seit langem erhellt, und doch bleibt vieles in diesem Gange nachdenklich und rätselhaft.

Bismarck wird in einer deutschen Geschichte, die ihren Werdegang erforschen will, stets das zweite grosse Problem bleiben, wie Luther das erste ist. Beide bekunden das Wesen des Genies auch darin, dass sie aus den Bedingungen ihrer Zeit nicht ableitbar sind, beide sind echtester Ausdruck der

Besonderheit der deutschen Entwicklung auch darin, dass ihr Wesen und ihr Werk einen vollständigen Gegensatz zu dem darstellen, was man den Zeitgeist nennen könnte. Man sieht das eine, wenn man Bismarck mit den grossen staatsbildenden Genies der westlichen Entwicklungen zusammenstellt, mit denen ihn ja die Zeitgenossen oft verglichen haben. Denn wo ist die Strömung des europäischen Denkens, von der Bismarck in ähnlicher Weise getragen worden wäre wie Richelieu von der Doktrin der Staatsraison und Cromwell von dem theokratischen Puritanismus? Man könnte an die nationale Bewegung als solche denken, die das Europa der Wiener Verträge umgestaltet hat. Aber Bismarck hat ihr nicht gedient, sie hat ihm dienen müssen. — Das andere sieht man, wenn man versucht, Bismarck zu den Kräften in Beziehung zu setzen, die unsere bisherige Betrachtung als artbestimmend für den deutschen Staatsgedanken aufzuzeigen versucht hat. Die populären Darstellungen seines leiblichen Wesens haben auch das geistige durchaus richtig erfasst, wenn sie ihn wie die Helden einer Zeit der ungebrochenen Volkskraft abbildeten, wie Roland oder Wieland den Schmied. Aber wie weit ist sein Wesen davon entfernt in einem wie immer vorgestellten Volkstum aufzugehen. Er hat nie aus dem Zwange eines naturhaften Verbundenseins mit dem Volksganzen heraus gehandelt, wie wir das noch bei Stein etwa 1809 wahrnehmen können. In den entscheidenden Momenten seines Lebens hat er sich mit ihm verbunden, aber er hat es gemeistert. Dass ihn sodann von dem Liberalismus der Achtundvierziger alles trennte, was er gesellschaftliche und staatliche Zivilisation nannte, hat er selbst gesagt. Aber auch in der preussischen Staatsgesellschaft, wie wir sie kennengelernt haben, wurzelt er nicht. Ihre beiden stärksten Kräfte, das Offizierkorps und das Beamtentum, sind seine eigentlichen Mitarbeiter gewesen. In der Uniform ist er auch im Reichstag gern erschienen. Es verband ihn mit Roon, dass dieser das Offizierkorps von dem liberalisierenden Wesen der Befreiungskriege wieder zu der Staatsauffassung Friedrichs des Grossen zurückgeführt hatte, für das Beamtentum hat er selbst das gleiche getan. Aber wesenhaft verbunden fühlte er sich beiden nicht und

war es auch nicht. Eine Gesellschaft, die nie das Gefühl verliess, aus dem Staat entlassen zu sein und von ihm die Gesetze ihres Daseins zu erhalten, konnte erst die seine werden, wenn er selbst dieser Staat war. Das ist der Weg von Hegel zu Bismarck, wenn wir das Problem als geistigen Prozess nehmen: der souveräne Wille, der sich selbst als souveräne Macht im Staat wiederfindet. — Man hat viel von Bismarcks Religiosität gesprochen, sicher ist sie für die Bildung seiner Persönlichkeit ein Faktor von eigentümlicher Wichtigkeit gewesen. Für seine Staatsauffassung bedeutet sie nicht mehr als für die Friedrichs des Grossen. Sie hat dem Staat zu dienen, und Bismarcks ganze geistige Entwicklung ist eine Befreiung von dem christlichen Staatsgedanken, den Stahl gegen Hegel hatte durchsetzen wollen und bei den ersten politischen Gesinnungsgenossen Bismarcks, der Kreuzzeitungspartei, auch durchgesetzt hatte. Dass der Staat nicht nur ein Organismus, sondern „sittliches Reich" sei, hätte Bismarck, so nahe er auch Stahls Anschauungen von der Begründung der Staatseinheit auf Herrschaft und Gehorsam, Befehl und Ehrfurcht blieb, nie gesagt. Er hätte darin nicht bloss einen Abfall von der Staatssittlichkeit gesehen, die sich bereits in den politischen Testamenten der preussischen Könige aussprach, eine solche Formel wäre ihm auch eine unleidliche Beschränkung seiner Gestaltung der Staatszwecke und der politischen Ziele gewesen. Was aber endlich sein Verhältnis zu den älteren Anschauungen vom Volkstum betrifft, so gilt es zu erkennen, dass es vor allem das Ergebnis *seines* Wirkens gewesen ist, wenn am Ende seines Zeitalters die grosse Mehrheit der gebildeten Deutschen die aus dem alten Gemeinschaftsbegriff erwachsenen Postulate des Individual- und Soziallebens, wie sie sich vor allem in Religion und Recht darstellten, in die *staatlichen* Begriffe der Ordnung und Gerechtigkeit aufgelöst hat.

An diesem Staatsgedanken Bismarcks haben sich nun alle Kräfte, die die deutsche Entwicklung bis dahin hervorgebracht hatte, orientieren müssen. Das erste sichtbare Ergebnis war, dass der *ältere Liberalismus* aus der Reihe der Staat und Gesellschaft bestimmenden Faktoren endgültig ausschied.

Und zwar geschah das, nachdem er mit Bismarck den deutschen Verfassungsstaat geschaffen hatte, unmittelbar nachdem es den Anschein gehabt hatte, als werde er im neuen Reiche nun doch die Stellung der westlichen Gesellschaft gewinnen und werde von sich aus dem Staat die Normen seines Wirkens vorschreiben. Dieses Trugbild zerstob im Kulturkampf, der doch für den Liberalismus nur hätte gewonnen werden können, wenn entweder der in ihm liegende protestantische Grundgedanke sich stark genug erwies, in einer neuen Missionsausbreitung das Reich wenigstens geistig zu durchdringen, so wie sich das etwa Konstantin Rössler gedacht hatte, oder, wenn seine aufklärerischen Grundgedanken sich in einer prinzipiellen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche durchsetzten, so wie es die Verfassung der Paulskirche vorsah. Zu beidem erwies sich der Liberalismus als zu schwach. Er zerbrach als Weltanschauung an dem neuen Realismus, der in Wissenschaft, Leben und Staat zur Herrschaft gelangt war, als Gesellschaft an dem Problem der Wirtschaft, also gerade an dem Zusammenstoss mit den Kräften, welche die westliche Gesellschaft auf ihre letzte Stufe gehoben hatten. Dass der deutsche Liberalismus den Realismus nicht aufzunehmen vermochte, hatte seinen Grund in der Gestaltung der deutschen Persönlichkeit, wie wir sie aufgezeigt haben. Dass er an den wirtschaftlichen Problemen zerbrach, lag an zwei Dingen: an der Unfertigkeit der Nation nach aussen und an ihrer sozialen Unausgeglichenheit im Innern. Der erste Umstand bewirkte, dass ein Liberalismus, der den deutschen Staat wollte, sich nach 1848 an Preussen oder an Oesterreich anschliessen musste. In jedem Falle konnte das nationale Prinzip nur das des Kolonialdeutschtums sein, dessen Existenz auf der Herrenstellung gegenüber dem Slaventum beruhte. Damit war der Liberalismus von der Demokratie getrennt. Schon in der Paulskirche wurde das deutlich. Aus der sozialen Unausgeglichenheit aber folgte, dass auch die Demokratie vor die Wahl gestellt wurde, ob sie mit der kräftiger entwickelten Wirtschaft Norddeutschlands oder mit der sozialpolitisch fortgeschritteneren Gesellschaft des Südens gehen wollte. Aus diesem Zwiespalt ist der Bruch zwischen der

bürgerlichen und der proletarischen Demokratie erfolgt, der so bedeutsam für unsere Geschicke werden sollte. Die Gesellschaft des Liberalismus als Ganzes aber, die schon anfangs nur auf der verhältnismässig schmalen Grundlage des gebildeten Bürgertums geruht hatte, erfuhr nun gleichzeitig mit ihrer inneren Zersetzung eine immer stärkere Abbröckelung. Die neu sich bildenden sozialen Oberschichten wurden von der militärisch-bureaukratischen Gesellschaft aufgenommen, die mit der Staatsform Preussens in das Reich übernommen worden war, und das Verhältnis dieser Gesellschaft zu den Problemen des Gemeinschaftslebens, die jetzt vor allem soziale Probleme waren, war kein anderes, als das der preussischen Gesellschaft der Aufklärung, der Lessing, Mendelssohn, Nikolai, Svarez und Kant. Sie lebte der stillen Erwartung, dass es ihr gelingen müsse, die Krone und ihren ersten Ratgeber im Sinne sozialer Gerechtigkeit und Vernünftigkeit, wie sie ihn sich erobert hatte, zu beeinflussen, und glaubte dabei über die sozialen Widersprüche in dem Bau des Staatskörpers selbst hinwegsehen zu können. Gerade unter diesem Gesichtspunkt bekommt die Entwicklung von Hegel zu Bismarck ihre sozialpolitische Bedeutung. Man hat sie neuerdings vor allem so angesehen, dass sie die Einschmelzung des Begriffs der Nation als der rechtlich geeigneten Volksgemeinschaft in den Staatsbegriff bedeute, der, aus dem Willensbegriff entwickelt, sich gleichmässig als Gewalt und als Gesetz darstellt. Nicht minder wertvoll aber ist es, den Weg zu betrachten, der von dem Hegelschen Begriff der Gesellschaft zu der Erscheinungsform der preussisch-deutschen Gesellschaft der letzten Bismarckschen Zeit führt. Sie hat, wie schon Hegel selbst, und wie die Gesellschaft des aufgeklärten Absolutismus, die Erfüllung der sittlichen Bedürftigkeit in jeder Weise dem Staat überlassen, sagen wir besser, im höchsten Sinne von ihm erwartet. Sie glaubt ebensowenig wie jene, in einem Verhältnis der Freiheit oder gar Ueberordnung zu diesem Staate zu stehen. Und sie fühlt sich mit dem Staate nicht nur dadurch verbunden, dass sie sich aus ihren sozialen Postulaten ein Idealbild des Staates gestaltet, an dessen Erfüllbarkeit sie glaubt, sondern noch viel stärker da-

durch, dass sie mit dem Staate die Grundlage ihrer Existenz und die moralische Rechtfertigung derselben teilt. Es ist höchst reizvoll und für das Problem erleuchtend, dieses Verhältnis der Gesellschaft zum Staate mit dem zu vergleichen, das der Saint-Simonismus in Frankreich zu dem sozialen Kaisertum Napoleons III. gehabt hat.

Die für den deutschen Staatsgedanken entscheidende Tatsache aber wurde es, dass dieser Gesellschaft im Staate selbst eine andere gegenübertrat, die des deutschen Proletariats, und dass dieses in Karl Marx einen ebenso genialen Organisator bekam, wie der deutsche Staat ihn in Bismarck bekommen hat. Er ist es, der alle aus der deutschen staatlichen Entwicklung ausgestossenen Gedanken in den Begriff des Proletariats gesammelt hat mit dem Ergebnis, dass, wie Sombart sagt, der deutsche Sozialismus, wie kein anderer, proletarisch, und das deutsche Proletariat, wie kein anderes, sozialistisch geworden ist.

Der Weg von Hegel zu Marx ist scheinbar einfacher zu gehen als der von Hegel zu Bismarck. Es könnte genügen, wenn wir mit Franz Rosenzweig, dem letzten und scharfsinnigsten Darsteller des Verhältnisses Hegels zum Staat, feststellen, dass Marx die sittliche Bedürftigkeit des Menschen bereits in der Gesellschaft und nicht erst im Staate ihre Erlösung finden lässt, dass er das Klassenbewusstsein an Stelle der Staatsgesinnung setzte. Aber wir werden tiefer greifen müssen bis zu dem Punkte, wo Marx die Gesellschaft fand, die ihm zu solchem Zwecke taugte, und die er ebensowenig selbst schaffen konnte, wie Bismarck seinen Staat. Das ist die westliche Gesellschaft, entstanden aus dem Aufklärungszeitalter, dem der Trierer Jude als der Zeit der ersten Emanzipation seines Stammes pietäts- und bildungsmässig verpflichtet war, und die er nun bei ihrer Auseinandersetzung mit der sozialen Frage in einer ähnlichen Krisis sah wie Bismarck den preussischen Staat bei seiner Auseinandersetzung mit der Demokratie. Marx war sich gewiss, das eigentliche Wesen dieser Gesellschaft zu gestalten, wenn er sie als ein lediglich wirtschaftliches Gebilde aufbaute. Gerade hier konnte er an Hegel anknüpfen, dessen Ge-

sellschaft ganz im Sinne der westlichen Theoretiker, besonders Adam Smiths, ökonomische Interessengemeinschaft gewesen war, und wie unrichtig es auch war, dies als ihr eigentliches Wesen zu betrachten, das ist doch unzweifelhaft, dass nur der westliche Gesellschaftsbegriff die Voraussetzungen erfüllte, von denen der Marxismus ausging, und dass nur er zur Verwirklichung seiner Zwecke tauglich war. Dieser Gesellschaftsbegriff musste rational, empirisch und optimistisch sein. Er musste, wie der des Liberalismus und weiterhin der der Aufklärung überhaupt, von der Annahme einer überall gleichen physischen und psychischen Disposition der Menschen gegenüber den Forderungen der Gesellschaft ausgehen und insbesondere von der Fiktion einer im wesentlichen gleichen wirtschaftlichen Lage all derjenigen Mitglieder der Gesellschaft, die zur Verwirklichung seiner Forderungen verbunden sind. Nur dieser Gesellschaftsbegriff liess sich so weit steigern, dass sich die Gesellschaft nicht damit zu begnügen hat, der ausdrückliche oder stillschweigende Regler der Staatssittlichkeit zu sein, und ebensowenig mit der Vorstellung, den Staat aus sich erzeugt zu haben, sondern dass das Klasseninteresse des Proletariats als das gesellschaftsbildende Element mit dem Anspruch auftritt, die andern Gesellschaftsklassen in sich aufzulösen und so, wie das kommunistische Manifest sagt, selbst die Nation zu sein. Dieses Klasseninteresse ist dann zugleich die Staatssittlichkeit, und diese Gesellschaft ist der Staat, der nun natürlich nur eine Demokratie sein kann.

Wie kam es, dass gerade diese Doktrin in Deutschland heimisch wurde? Man könnte antworten, dass die Bewegung des vierten Standes, wenn sie ihre Organisationsform und ihre Ideen von den fortgeschritteneren Ländern des Westens entlehnte, damit nur dem Beispiele aller früheren deutschen Standesbewegungen, vom Rittertum angefangen, gefolgt ist. Man kann hinzufügen, dass der westliche Gesellschaftsbegriff, der seiner Natur nach ein „Drittenstandesbegriff" war, gerade in Deutschland das Terrain von diesem Stande geräumt fand, und so leichter von dem vierten Stande ergriffen werden konnte. Aber die Hauptsache war, dass die deutsche Staatsentwicklung

selbst in zwei Punkten einem Kollektivismus, der das Individuum nur als Summanden eines Produkts ansah, vorgearbeitet hatte: in der allgemeinen Volksschule und in der allgemeinen Wehrpflicht. Diese haben dem deutschen Marxismus die geistigen und organisatorischen Grundlagen gegeben. Das allgemeine Stimmrecht, das mit der Reichsgründung dazukam, hat ihm dann die politischen Cadres gestellt, die er brauchte.

So war im Deutschland der achtziger Jahre eine doppelte Gesellschaft entstanden, eine, die, aus dem Staat entlassen und von seiner Struktur abhängig, ihre wesentliche Aufgabe darin sah, die Prinzipien und die Massnahmen des Staates aus seiner Idee zu rechtfertigen, und eine andere, die sich nach Entstehung, Grundsätzen und Zielsetzung im vollständigen Gegensatz zu diesem Staate fühlte.

Dieser Gegensatz musste sich je länger, je mehr ins Ideenhafte steigern. Schon dadurch, dass die deutschen politischen Parteien, sowohl ihrer Entstehung wie ihrer Entwicklung nach, nicht einfache Interessen- oder Standesvertretungen, sondern „Weltanschauungs- und Bekenntnisgruppen" waren. Dann aber dadurch, dass der neue, aus der Macht geborene deutsche Staat ebenso schnell wie alle andern deutschen politischen und sozialen Gebilde nach einer vergeistigenden Rechtfertigung strebte. Er suchte ein neues Verhältnis zu der neuen Volksgemeinschaft, die er umfasste, und stiess nun hier sogleich auf den Wettbewerb der sozialistischen Idee. Etwa um 1880 konnte man von einem deutschen Volk in doppeltem Sinne reden. Das eine erscheint bei den Dichtern des jüngsten Deutschland, am deutlichsten bei Gerhart Hauptmann, das andere bei den Heimatdichtern älterer und neuerer Prägung. Das eine war das Industrievolk, anscheinend eine undifferenzierte Masse, fast wie das russische Bauerntum. Seine Gemeinschaft ruhte auf keinerlei naturhaften Zusammenhängen, sondern lediglich auf der Koalition der Interessen, die, soweit sie nicht wirtschaftlich sind, sich auf das Wirtschaftliche müssen beziehen lassen. Das andere ist das alte Volkstum, gegliedert nach der Mannigfaltigkeit der Stammesart, der Sitte und des Erwerbs. Es hat alle Merkmale der Volksgemeinschaft der Urzeit und knüpft jetzt

auch rassenpsychologisch an dasselbe an, freilich ohne damit seinen Durchgang durch die idealistische Auffassung der Fichtezeit zu verleugnen. Heinrich von Treitschke, der durchaus von diesem Begriff ausging, als er es unternahm, die neue staatliche Geschichte der Deutschen mit dem Gange ihrer Kultur in Einklang zu setzen, konnte als die „wesentlichen Güter des Lebens" deshalb Familie, Religion und — Pflichterfüllung nennen.

Damit aber wird der Kampf um die Repräsentation der Volksgemeinschaft aus einem Klassenkampf, wie er es etwa in Frankreich geworden war, zu einem Kulturkampf. Sowohl die Staatsidee als auch der neue proletarische Gesellschaftsbegriff steigern ihr besonderes Ethos zu einem deutlichen Bewusstseinsinhalt. Das sozialistische Proletariat schafft sich, besonders in dem Dezennium des Sozialistengesetzes, eine eigene Ideologie, die ganz auf den Grundsätzen und Methoden der Aufklärung ruht. Kaum irgendwo wird das deutlicher als auf dem Gebiete der Religion, die den proletarischen Massen in der Hauptsache als Priestertrug, im Interesse der Regierenden geschaffen, vorgestellt wird und auch so erscheint. Als Friedrich Naumann 1893 versuchte, den deutschen Arbeitern Jesus als Volksmann nahezubringen, musste er erfahren, dass sie in ihm bereits nur noch den kommunistischen Revolutionär sahen. — Dagegen greift nun der Staat immer stärker auf die aus dem alten Begriff des Volkstums abgeleiteten Ideale zurück. Es entsteht eine Neuromantik, die sich von der alten vor allem dadurch unterscheidet, dass sie nur scheinbar die Gegenwart nach der Vergangenheit formt, in Wirklichkeit, wie die westliche Aufklärung, ihre Gegenwartsbedürfnisse in das Volkstum der Vergangenheit zurückspiegelt. Ihr begabtester Vertreter wurde Houston Stuart Chamberlain, ihr Typus ist Kaiser Wilhelm II. geworden.

Gab es zwischen diesen Gegensätzen einen Ausgleich, der zu einer Gemeinschaft des Staatsgedankens führen konnte? Ein solcher musste in einem lebendigen Staate, wie es das neue Reich war, zunächst einmal eine Form für die Gemeinschaftsbetätigung zu finden suchen, die immerhin aus dem Staat ent-

lassen sein mochte, aber doch zu eigenem Recht ihren Zwecken lebte. Eine solche Form fand sich in der deutschen Genossenschaft.

Ihre Wiederentdeckung war vielleicht der grösste Dienst, den die historische Rechtsschule dem deutschen politischen Leben geleistet hatte. Sie glaubte damit zunächst nur diejenige Institution erfasst zu haben, in der sich der deutsche Volksgeist in Recht und Wirtschaft am eigentümlichsten ausgedrückt habe. Daher ihre erste Verwendung in dem Kampf um die Schwurgerichte und in dem Kampf um die wirtschaftlichen Gebundenheiten. Aber es ist klar, dass der Gedanke der Genossenschaft weiterträgt. Wenn er den Einzelnen in einer besonderen, aus natürlichen Verhältnissen erwachsenen Verbindung erfasst und erst in dieser gegen den Staat stellt, so ist er offenbar der eigentliche Gegensatz zu der Atomisierung des Volkes, die der rationalen Gestaltung des westlichen Staats- und Gesellschaftsbegriffs zugrunde liegt. Wenn er, vom Staate aus gesehen, für die Glieder der Genossenschaft eine staatsfreie Rechtssphäre abgrenzt, so erfüllt er offenbar eine Hauptforderung, die die liberale Doktrin aus der westlichen Entwicklung aufgenommen hatte, ganz gleich, ob es sich dabei um vom Staat übertragene oder um eigene Rechte der Genossenschaft handelt. Wenn endlich die Genossenschaft zur Körperschaft wird, in der der Wille der Einzelnen einen Gesamtwillen konstituiert, ohne damit selbst aufzuhören, und dieser Gesamtwille eine beständige Repräsentation erhält, so scheint nicht nur das deutsche Gegenstück zu dem Rousseauschen Gesamtwillen der Gesellschaft erreicht, es scheint auch möglich, diese unendlich mannigfaltigen Formen der deutschen Genossenschaftsbildungen mit Einschluss des Staates aus einer Wurzel zu erklären. Das ist die grosse Arbeit Otto von Gierkes gewesen, die er mit seinem Deutschen Genossenschaftsrecht 1863 begonnen und durch mehr als vier Jahrzehnte durchgeführt hat. Die körperschaftliche Idee ist damit in der Tat ein wesentlicher Bestandteil der deutschen Staatsidee der Gegenwart, der Ersatz der organischen Staatstheorie, ein unterscheidendes Merkmal gegen den Staatsbegriff des Westens geworden.

Und nun zwang die soziale Entwicklung Deutschlands das öffentliche Leben gleichzeitig mit dieser theoretischen Wiederbesinnung auf den Genossenschaftsgedanken zu einer grossartigen Wiederbelebung desselben. Diese schien, und das musste ihre besondere Bedeutung werden, sowohl von oben nach unten, als von unten nach oben wirken zu wollen. Je stärker der Staat die wirtschaftlichen und Sozialaufgaben in seinen Bereich einzog, desto mehr genossenschaftliche Bildungen musste er aus sich entlassen. Von unten aber kam diesen die gewerkschaftliche Bewegung entgegen, eine Zeitlang durch das Sozialistengesetz gehemmt, dann aber mit verdoppelter Kraft. Es wurde bezeichnend für die deutschen Verhältnisse, dass sämtliche deutschen Parteien sich dieser Bewegung bemächtigten und sie mit ihrer Weltanschauung zu erfüllen suchten, nicht minder, dass die Sozialdemokratie ihre Mitbewerber auf diesem Felde alsbald an Zahl der Mitglieder und Ausdehnung der Organisation weit hinter sich liess. So entstand insbesondere in den freien Gewerkschaften in Deutschland eine Gemeinschaftsbildung, die die grössten Aehnlichkeiten mit der westlichen Staatsbildung hatte. Sie waren aus einem ausserhalb ihrer selbst stehenden Prinzip entlassen, bewegten sich in scheinbarer Freiheit und mit der Möglichkeit, die letzten Ziele aus der Diskussion auszuscheiden, aber zugleich jederzeit auf sie zurückzugreifen. Es wurde ein charakteristischer Unterschied der deutschen Gewerkschaftsbewegung von der westlichen, dass sie eine Gewerkschaftspresse bekam, die, von den Fachinteressen ausgehend, einen einheitlichen Geist in die sozialpolitischen Forderungen brachte. Soweit diese Forderungen organisatorischer Art waren, mussten sie auch die Staatsidee berühren. Sie mussten diese nach dem Vorbild ihrer eigenen Organisation umformen, d. h. im Sinn einer demokratischen Repräsentationsverfassung, wie sie sie selbst immer stärker ausgebildet hatten.

Ohne Zweifel war damit der genossenschaftliche Gedanke in einen völligen Gegensatz zu den Gedanken des militärisch-bureaukratischen Staates getreten. Aber er wuchs nun doch in

ihm selbst auf, und ausländische Beobachter merkten bald, wie stark er sich auch in seinen eigenen Formen ihm anglich.

Bei alldem blieb nun aber der ideenhafte Gegensatz der beiden Gesellschaftsgruppen in Deutschland bestehen. Er hatte schon längst zu einem Kampf geführt, dessen Form nicht mehr die eines Parteikampfes, sondern die eines weltanschaulichen Gegensatzes war, verfochten mit der ganzen Schroffheit und Unduldsamkeit, die deutschen Geisteskämpfen von der theologischen Periode des deutschen Geisteslebens her anhaftete. Englische Beobachter meinten freilich noch 1915, dass die ethischen Gegensätze, die zwischen der regierenden Staatsgesellschaft Deutschlands und der proletarischen bestanden, nicht viel andere wären, als die, welche sich zwischen dem englischen Radikalismus und dem Torytum von 1820 gezeigt hätten. Die Urteile der Parteien übereinander wenigstens seien merkwürdig ähnlich. Aber zu einem Ausgleich dieser Gegensätze in Deutschland wäre nötig gewesen, dass sich entweder aus dem Sozialismus eine Richtung erhob, die, wie in England Charles Dickens aus dem Radikalismus, die sozialen Gegensätze als Ausprägungen menschlicher Unvollkommenheiten zu sehen und zu verstehen lehrte, oder, dass sich das Ethos der herrschenden Klassen, wie wiederum in England bei Carlyle, durch eine wirkliche Auseinandersetzung mit den ökonomischen Ideologien des Proletariats zu einer vertieften Christlichkeit zurückwandte, die dann in der Tat an die alten sittlichen Zusammenhänge des Volkstums anknüpfen konnte. Beides ist bei uns versucht worden, die christlich-soziale Bewegung in ihren verschiedenen Schattierungen gehört hierher. Aber sie stiess auf den Widerstand, dass die deutsche Entwicklung die Normierung wie die Erfüllung der ethischen Forderungen nicht in die Gesellschaft, sondern in den Staat gelegt hatte, und so war es kein Zufall, dass Friedrich Naumann versuchte, die christlich-soziale Bewegung durch eine national-soziale zu ersetzen, und ebensowenig Zufall, dass diese national-soziale Bewegung doch zwischen den Parteien steckenblieb, und als sie selbst Partei werden wollte, zugrunde ging. Ihr wesentlichstes Verdienst war es vielleicht, dass sie bei den Gebildeten der Meinung zum Durch-

bruch verhalf, dass der soziale Ausgleich auch die Staatssittlichkeit erfassen, dass er idealistisch sein müsse.

Bismarck war fast genau in dem Augenblick aus seinen Aemtern geschieden, als die realistische Periode des deutschen Geisteslebens abgelaufen war. Der nach 1890 neu hervorbrechende Idealismus erfasste mit wachsender Schnelligkeit auch die Probleme des politischen Lebens. Sie mussten ihm um so wichtiger sein, als sie jetzt unlöslich mit den sozialen verbunden waren, und auch die deutsche Persönlichkeit sich wohl oder übel an ihnen orientieren musste. Eine Gesellschaft, die neben oder über dem Staate ihr besonderes Dasein führte, war in Deutschland um 1900 unmöglich, ebenso undenkbar war es, dass sich der Deutsche abgesondert vom politischen ein geistiges Reich errichte, wie das Schiller für das Jahr 1800 behauptet hatte.

Diese Wandlung zeigte sich bei allen grossen politischen Richtungen. Die Neuromantik, in der die konservativen und christlichen Gruppen ihre neue Ideologie ausbauten, gehört hierher, aber auch die Bestrebungen einer staatsbürgerlichen Erziehung, in denen der sich wieder sammelnde alte Liberalismus ein Prinzip des aufgeklärten Absolutismus nach seinen Wünschen abzuwandeln suchte. In der Sozialdemokratie aber trat immer stärker eine Richtung hervor, die die proletarischen Ideale an den Tatsachen des Machtstaates zu messen suchte, und zugleich von den aufklärerischen Grundlagen der sozialistischen Gesellschaftstheorie zum philosophischen Idealismus hinstrebte. Fichte ist damals als Sozialist entdeckt worden.

Aber gleichzeitig schon hatte der deutsche Staatsgedanke seine letzte entscheidende Wendung genommen, indem er in das Zeichen des Imperialismus eingetreten war.

Es war wiederum eine Idee des Westens. Ihr Grundgedanke war wirtschaftlich, die Gewinnung der wirtschaftlichen Autarkie. Damit knüpfte der Imperialismus an den Merkantilismus an, aber mit grösserer Freiheit in den Mitteln und grösserer Weite der Ziele. Dazu aber trat ein Kulturgedanke. Die Beziehungen des Mutterlandes zu seinen Interessensphären sollten so sein, dass sich etwas wie das Imperium romanum ergab, in dem

sich jeder Mensch schliesslich als Angehöriger des Römertums, als civis romanus empfand. Hier liegt die früh gesehene Verbindung des Imperialismus mit dem Nationalismus der früheren Perioden. Wie man dies etwa ethisch formulieren kann, hat Wladimir Solovieff einmal hübsch gezeigt. „Jede Nation," sagt er, „die zu ihrer Selbstbesinnung gekommen ist, will dies nicht für sich gewonnen haben, sondern als Mittel zur Ausbreitung ihrer Individualität über die Welt." So werden wir also für die Wurzeln dieser Idee auf die Zeiten zurückgeführt, wo sich die moderne Gesellschaft bildete und den von ihr umschlossenen Staaten die erste Kulturpropaganda ermöglichte. An diese knüpft denn auch der Imperialismus der einzelnen Länder an, und damit ist ein erstes Kriterium seiner verschiedenen Ausprägung in den einzelnen Ländern gegeben. Ein zweites liegt dann in dem Verhältnis des Kulturelements zu dem wirtschaftlichen Faktor, ein drittes in dem Verhältnis dieser beiden zur politischen Struktur des Landes. Die vollendetste Ausgleichung dieser drei Faktoren sehen wir wiederum in den angelsächsischen Staaten, in England und den Vereinigten Staaten. Solovieff nennt als Bezeichnung der höchsten Blüte des englischen Volksgeistes fünf Namen: Bacon, Shakespeare, Milton, Newton und Penn, und als durch sie repräsentiert: eine weite, nach allen Seiten hin offene Welt des wissenschaftlichen Versuchs, einen tiefen künstlerischen Humanismus, den hohen Gedanken der religiösen und bürgerlichen Freiheit und eine erhabene Vorstellung von der physischen Einheit der Welt. Man sieht, wie hier die kulturellen und politischen Bedingungen der Ausbreitung des englischen Volksgeistes in eine Einheit zusammengehen. Ihre wirtschaftliche Grundlage kann man in der Formel der Bezwingung und Begreifung der Naturkräfte ausgedrückt, aber zugleich in den kulturellen Begriff aufgehoben finden.

Der deutsche Imperialismus, der jüngste von allen, ist ganz anderer Art gewesen. Er teilt mit seinen Namensvettern nur den wirtschaftlichen Ursprung. Er ist das Ergebnis des eben um 1890 erfolgten Eintritts Deutschlands in die Weltwirtschaft. Aber sowohl seine Verbindung mit der politischen

Struktur des Staates wie auch sein Verhältnis zum Kulturbegriff waren wesentlich verwickelter. Die politische Struktur war, wie wir gesehen haben, erwachsen aus den Forderungen einer Einigung der Nation unter einer starken Zentralgewalt. Sie entsprach nach Herkunft und Aufbau etwa dem Typus Frankreichs unter Ludwig XIV. Sie war um so viel stärker als dieses, als die Technik des neunzehnten Jahrhunderts der des siebzehnten überlegen war. Sie war um so viel schwächer, als die Bedeutung des sozialen Elements über die andern konstituierenden Faktoren des Staates hinausgewachsen war. Die besondere Schwierigkeit für den deutschen Imperialismus aber lag darin, dass die deutsche Wirtschaft, die ihn tragen sollte, durchaus an den Staat gebunden, ein staatliches Machtinstrument geworden war. Damit bedeutete Ausdehnung der Wirtschaft auch Ausdehnung der Staatsmacht in einem ganz anderen Sinne als etwa in England. Der besondere staatspolitische Charakter des deutschen Imperialismus trat sogleich hervor, er war in diesem Punkte am meisten mit dem russischen vergleichbar, aber ohne irgendwelche Möglichkeiten, ja Absichten ähnlicher Betätigung.

Mit diesem Umstande war zunächst noch keine Veränderung der Staatsidee gegeben, im Gegenteil. Gerade die Begründung der deutschen Weltpolitik auf das wirtschaftliche Moment bestimmte ihren anfänglich rein materiellen Charakter. Die Veränderung der Staatsidee erfolgte erst durch die Beziehung auf das Kulturmoment. Die hier entstehende Problematik mag wiederum am einfachsten Solovieff zeigen. Er nennt als die Zeit, wo Deutschland das nationale Selbst gewann, das fähig war nach aussen zu wirken, also die kulturelle Unterlage einer über Deutschland hinauswirkenden Kraftentfaltung zu bieten, die unserer klassischen Literatur. Und das war ja auch die Meinung der besten Deutschen, die den deutschen Machtstaat mit einem Ziel der Macht ausstatten, das staatliche Ethos zu einem Kulturbegriff erweitern wollten, der ähnlich übertragbar war wie der englische und französische. Aber war das möglich? Wir haben gesehen, dass diese erste grosse Synthese der neuen deutschen Kultur zu dem Begriff des modernen Staates in einem rein ne-

gativen Verhältnis stand, dass sie überhaupt für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nur eine ästhetische Lösung gefunden hatte. Es hätte sich darum gehandelt, aus ihr den imperialistischen Machtbegriff ähnlich abzuleiten, wie die westlichen Nationen dies aus ihrem Gesellschaftsbegriff taten. Das hat man gemeint, wenn man von einer Verbindung Weimar und Potsdam, Goethe und Bismark sprach. Aber eine solche Verbindung musste geschaffen s e i n, nicht erst erstrebt werden, wenn sie werbenden Wert über Deutschland hinaus haben sollte. Sie musste einen bestimmten deutschen Typus erzeugt haben, der ebenso „transportabel" war wie der englische, und ebenso beständig. Und dazu kam, dass — vielleicht aus der Empfindung dieses Mangels hinaus — der deutsche Imperialismus noch eine andere kulturelle Rechtfertigung suchte, die sich alsbald als bedeutend mächtiger erwies, die Verbindung mit dem Begriffe der Volksgemeinschaft in dem neuromantischen Sinne, den wir bezeichnet hatten.

Das sind die Bestrebungen, die wir die a l l d e u t s c h e n nennen. Sie haben dem deutschen Staatsgedanken seine letzte charakteristische Prägung gegeben.

Es handelt sich wiederum um die Verbindung von Volkstum und Staat. Aber es geht jetzt nicht mehr um den Begriff der Volksseele oder des Volksgeistes, sondern um den der V o l k s - k r a f t. Diese soll sich mit der Staatsmacht verbinden. Sie soll ihr die innere Stärke, aber auch die Rechtfertigung für ihre Wirkung in die Welt geben. Es ist höchst merkwürdig, wie hier älteste Bestrebungen romantischen Denkens wieder aufgenommen und mit ganz modernen Auffassungen verbunden werden. Wiederum ist das Volkstum nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes, das sich erst zu vollenden hat. Aber es ist doch keine Fichtesche Idee, durchaus nicht auf das Reich des Geistes bezogen, es ist ganz politisch und praktisch. Wenn das Alldeutschtum vom Volkstum redet, so schwebt ihm wohl das Bild der alten Volksgemeinschaft vor, die auf dem Zusammenhang von Sprache und Sitte, stärker noch des Blutes und der Rasse beruht, aber die Aufgaben, die ihm gestellt sind, sind zunächst die der modernen industriellen Eroberung, die Ab-

steckung von „claims“ für das Deutschtum der Zukunft durch die Prospektoren eines neuen Squattertums. Als Vollstrecker dieser Idee aber ist durchaus die Staatsmacht gedacht. Der deutsche Machtstaat soll ein Ziel bekommen, das auf dieser Erde liegt und doch idealistisch aus den schicksalsmässigen Lebensnotwendigkeiten des deutschen Volkstums gerechtfertigt werden kann. Das verknüpft diesen Gedanken mit den mystischen Vorstellungen, wie sie etwa die Regenerationstheorie Richard Wagners zeigt, aber auch mit den Gedanken Roons von der Mission Preussens, überall seine Ordnung und Gerechtigkeit zu verbreiten.

Aber am wichtigsten ist, dass nun in der alldeutschen Bewegung sich die militärisch-bureaukratische Gesellschaft des preussisch-deutschen Kaisertums von dem Staate, dem sie bisher auch geistig so stark eingeordnet gewesen war, emanzipiert und ihn in ihrem Sinne vorwärtszustossen sucht. Sie wollte den Staatswillen, wie ihn Bismarck repräsentiert hatte, nicht nur mit dem Volkswillen erfüllen, sondern ihn diesem unterwerfen. Das ist dann in der Krisis des Weltkriegs vollständig deutlich geworden. Hätten wir ihn gewonnen, so hätte ohne Zweifel die alldeutsche Bewegung versucht, die Staatsform in eine ähnliche Uebereinstimmung mit dem Begriff des Volkstums zu bringen, wie es die westliche Gesellschaft nach ihrem Durchgang durch die sozialen Erschütterungen des Revolutionszeitalters mit ihrer Staatsform getan hatte. Die Schwierigkeiten einer positiven Lösung wären gross gewesen, aber sie wäre sicherlich aus dem Grundgedanken eines vollständigen Gegensatzes zu den westlichen Demokratien erfolgt. Der Verlust des Weltkriegs hat den alldeutschen Gedanken seiner staatsbildenden Kraft beraubt, er hat ihn, vielleicht dauernd, mindestens für die nächste Zukunft, auf das Gebiet der E r z i e h u n g zurückgeschlagen, ein Vorgang, der sich ja nicht zum erstenmal in unserer Geschichte abspielt. Es ist dabei sehr bemerkenswert, dass dieser politische Rückschlag zugleich ein Zurückgreifen auf die ursprünglichen Motivierungen des völkischen Zusammenhangs bedeutet, und dass die Ideale des Volkstums schon kaum mehr in einer deutschen, sondern viel stärker in einer germanischen

Vorzeit gesucht werden. Es ist ebenso deutlich, dass wir es hier trotz allem mit einer echten Gesellschaftsbewegung zu tun haben, die im Begriff steht, ihre idealistischen Postulate zu festen Normen zu gestalten, und die diese Ideale, wie es schon die Neuromantik getan hatte, nur scheinbar aus der Vergangenheit holt, in Wirklichkeit Lebensnotwendigkeiten ihrer Gegenwart in eine Vergangenheit zurückspiegelt, die eben deshalb kaum gestaltlos genug sein kann.

Dagegen ist nun die sozialistisch-proletarische Gesellschaft durch den Ausgang des Krieges in die Lage gesetzt worden, den deutschen Staat nach ihren Grundsätzen neu zu bauen. Sie hat dabei sofort die Erfahrung gemacht, zu der sich auch russische Revolutionäre wie Lenin, allerdings erst nach verhängnisvollen Umwegen, durchgefunden haben, dass sie die Organisationsfähigkeit der Klasse überschätzt hatte. Sie hat deshalb bezeichnenderweise bei ihrem Verfassungsbau in der Hauptsache auf Ideen des alten vormärzlichen Liberalismus zurückgegriffen und sich damit begnügt, die eigentlich sozialistischen Forderungen als Postulate zu fixieren. Gerade in diesem Punkte hat sie stärker, als sie selbst es weiss, das Erbe des alten Staatsgedankens angetreten. Die Erlösung der sittlichen Bedürftigkeit im Staate und durch den Staat ist das Kennzeichen des deutschen Staatsgedankens geblieben.

Uebernommen hat die sozialistisch-proletarische Gesellschaft auch die Herrschaftsform der preussisch-deutschen Verwaltungsorganisation. Diese hat sich ebenso dauerhaft erwiesen wie jene erste, die einst die Frankenherrscher über die freien Germanenstämme legten, und wird sich ohne Zweifel weiterhin als die einzig mögliche Form der staatlichen Organisation eines deutschen Industrievolkes behaupten. —

Inmitten dieser Gegensätze steht nun aber immer noch, von beiden beeinflusst und doch in keinem von ihnen aufgehend, die deutsche Persönlichkeit. Das Problem, das sie in ihrer neuesten Entwicklung bietet, suchen wir von einem Punkte aus zu erhellen, an der Persönlichkeit Nietzsches.

In der Kriegsliteratur unserer Gegner ist für uns wohl am überraschendsten die Zusammenstellung der drei Namen:

Treitschke, Bernhardi und Nietzsche gewesen. Sie sollten den neuen deutschen Geist zeigen, gegen den dann der europäisch-amerikanische Kreuzzug geführt wurde. Treitschke und Bernhardi sind in dieser Perspektive die Vertreter des staatlichen Machtgedankens in seiner imperialistischen und militaristischen Ausgestaltung. Wir können zugeben, dass sie absolute Gegensätze zu der Idee der westlichen Demokratien darstellen und also wenigstens eine Seite unserer staatlichen Entwicklung ausdrücken. Aber Nietzsche? Der Bewunderer der Renaissancekultur und Napoleons, der den Patriotismus als eine Beschränktheit auf dem Wege zum guten Europäer bezeichnet, dem Bismarck nur eine ironische Neugierde erregt, der sich selbst nicht aus dem Deutschtum ableitet, sondern sorgfältig seiner polnischen Abstammung nachgeht?

Ich gebe einem Engländer das Wort, der kurz vor dem Kriege die westliche Meinung über den Zusammenhang Nietzsches mit den tiefsten Tendenzen des deutschen Wesens in packender Weise ausgesprochen hat. Cramb wirft im vierten Teil seiner Oxford-Vorträge, die unter dem Titel „Germany and England“ erschienen sind, unter der Ueberschrift „Past and Future“ die Frage auf: „Was ist der endgültige Anteil Deutschlands an der Zukunft des menschlichen Geistes?“ Und er lässt Deutschland folgendermassen antworten: „Uns ist es aufbehalten, mit unserer Gedankenarbeit die schöpferische Rolle in der Religion wieder aufzunehmen, welche die ganze germanische Rasse vor vierzehnhundert Jahren preisgab. Judäa und Galiläa haben ihren dunklen Zauber über Griechenland und Rom ausgeworfen, als Griechenland und Rom schon in Altersschwäche versunken waren und ihre schöpferische Kraft verdorrt war. Aber Judäa und Galiläa trafen auf das Germanentum in seiner ersten Blüte und seiner ersten Heldenkraft. Da beging Germanien und das ganze Germanentum im fünften Jahrhundert den grossen Irrtum. Sie eroberten Rom, aber geblendet durch Roms Ehrwürdigkeit nahmen sie die Religion und die Kultur der Besiegten an. Der eigene tiefe religiöse Instinkt, ihr angeborener religiöser Genius, der sich in den Schöpfungen der Gotik von Burgos bis nach Chartres und Köln

äussern sollte, war gehemmt, gelähmt, gebrochen. — Und sie sehen nun die Welt mit den Augen der neuen Religion und kämpfen für sie wie keine anderen, denn Konrad und Barbarossa, Otto der Grosse und Friedrich II., Hildebrand und Innozenz III. waren aus ihrem Blute, und ebenso Gottfried von Bouillon und Tankred und Bohemund. Aber im Osten, wohin sie zogen, das Grab Christi zu finden, fanden sie neben ihm das Grab Baldurs, und über dem neuen Jerusalem sahen sie die schimmernden Zinnen von Asgard und Walhalla. Und während ihre Kreuzritter Mohammed über Christus setzten oder allen Glauben verleugneten, lenkten ihre grossen Denker und Mystiker sie zu den reinen Höhen, wo Wissen und Glauben sich in Schauen auflösen und Inbrunst alles ist. — Eine grosse Hoffnung war versunken, eine grössere aufgestiegen. Aber wie die Pläne des Weltgeistes sich nur in ewigem Zwiespalt mit sich selbst verwirklichen, so konnte diese Hoffnung nur aus dem blutigsten Streit, aus einem unendlichen Todeskampf, aus einer Saat von Hass und Krieg geboren werden. Das ist die wahre Bedeutung des langen Kampfes, der mit dem schmalkaldischen Bunde beginnt und auf den Schlachtfeldern Tillys und Wallensteins, Gustav Adolfs, Bernhards von Weimar und Torstensons endet. Als Rom aufhörte, der Führer Deutschlands zu sein, da wurde es geschüttelt von wilden Ketzereien. Das siebzehnte Jahrhundert besiegte Rom, das achtzehnte unterhöhlte Galiläa selbst. Strauss vollendet dann, was Eichhorn begonnen hatte, und mit der Eröffnung des zwanzigsten Jahrhunderts hat Deutschland seine lange Arbeit vollendet. Es ist wieder eins geworden mit seinem schöpferischen Genius in Religion und Denken. Und was ist das für eine Religion, die man als die der ernstesten und tiefsten Geister Jungdeutschlands bezeichnen kann? Ihr leitender Gedanke in all den Jahrhunderten vom vierzehnten bis zum neunzehnten ist das Ringen des deutschen Geistes nicht nur mit Rom, sondern mit dem Christentum selbst. Muss der deutsche Geist sich diesem fremden Gewächs, dem Erzeugnis eines fremden Klimas, unterwerfen? Muss er durch die Jahrhunderte gehen als ein Entlehner seiner Religion, während sein eigener religiöser Genius betäubt und geschwächt ist?

Hier liegt die Bedeutung Nietzsches. Kant ist vermittelnd, furchtsam, alt, Hegel findet die absolute Religion im Christentum, Schopenhauer wendet sich zum Osten und passt die Upanishas dem westlichen Denken an. David Friedrich Strauss leugnet und verwirft die Metaphysik des Christentums, aber er klammert sich an die Ethik. Aber Nietzsche? Der kehrt den aufgehäuften Schutt von eintausendzweihundert Jahren fort, er versucht das deutsche Denken zurückzuversetzen in den Zustand, wo es bei Alarich und Theoderich war, gewappnet mit den Erfahrungen von zwölf Jahrhunderten, um das Reich der Finsternis zu bekämpfen, ohne Helfer, ohne Schrecken, triumphierend, gross und frei. So rüstet sich Deutschland, während es sich anschickt, ein Weltreich zu begründen, eine Weltreligion zu schaffen. Keine Kulturnation Europas hat seit der französischen Revolution irgendeinen Versuch schöpferischer Religion gemacht. Diesen Versuch, vor dem England in seiner stumpfen Gedankenwelt zurückgeschaudert ist, will Deutschland machen. Das vom Schicksal geforderte Wagnis, das England ablehnt, Deutschland will es tun.

Das ist der Glaube von Jungdeutschland 1913. Die herrschende Geistesrichtung an den Hochschulen, bei den höchststehenden Geistern im Heere geht nach einem Ziel, das man die Religion der Macht nennen kann. Sie ist neu verkörpert worden von Napoleon und von Nietzsche. Der Ruhm der Tat, Heldentum, das Tun der grossen Dinge, das ist im Metaphysischen Zarathustras Amor fati, es ist in Politik und Ethik Napoleonismus! Dieselben Jünglinge, die eben jetzt (März 1913), angefüllt mit den Bildern von 1813, in Napoleon den Unterdrücker sehen, sie sehen in Napoleons Glaubensbekenntnis den Sprungquell seiner Energie, eine feurige Botschaft: Lebe in Gefahren.

Kants grosser Imperativ war geboren aus den Niederlagen und Siegen Friedrichs. Ein Echo von Kolin und Kunersdorf wie von Rossbach durchzieht diese machtvollen Sätze. Er ist in heroischem Leiden geformt und stellt sich dar in Entsagung und überwundenem Schmerz. Aber der neue Imperativ lässt die Töne eines älteren, grösseren Anfangs erklingen, Töne, die am Skamander erklungen und bei Chäronäa doch noch nicht mit

gestorben sind. Sie lauten: Ihr habt gehört, wie in alten Zeiten gesagt ist: Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Himmelreich besitzen. Ich aber sage Euch: Selig sind die Starken, denn sie werden die Erde zu ihrem Throne machen. Und Ihr habt sagen hören: Selig sind die Armen am Geiste. Aber ich sage Euch: Selig sind die, die gross sind an Seele und frei im Geiste, denn sie sollen eingehen in Walhalla. Und Ihr habt sagen hören: Selig sind die Friedfertigen. Aber ich sage Euch: Selig sind die Kriegfertigen, denn sie sollen, wenn nicht die Kinder Jehovas, so doch die Kinder Odins heissen, und Odin ist grösser als Jehova." —

Wir werden in diesem phantastischen Bilde doch ohne Mühe die wesentlichen Züge wiederfinden, die wir in der Entwicklung der deutschen Persönlichkeit festgelegt haben: die bestimmende Einwirkung des Napoleonismus, der Aufklärung, der Reformation. Wenn wir die Verbindung Nietzsches mit der germanischen Vorzeit, die darüber hinausführt, erstaunlich finden, so mögen wir uns an das Urteil des jüngsten Nietzsche-Psychologen Ernst Bertram erinnern: Alles Positive, alles Schöpferische in Nietzsche kommt aus seinem lutherischen, reformatorischen, nordisch-romantischen Erbe. Aber dieses Erbe hat sich Nietzsche erst in einem Kampf mit dem neuen Realismus des politischen und sozialen Lebens wieder erworben, der sich in den Bildungen des neuen Reiches und des deutschen Industriestaates darstellte. Und damit enthüllt Nietzsche in der Tat das Problem der neuen deutschen Persönlichkeit. Er zeigt aufs deutlichste, dass der deutsche Individualismus aus einer rein religiösen Einstellung geboren ist, nicht wie der westliche aus einer politischen und sozialen. Man kann von ihm sagen, was wir von dem deutschen Individuum der Reformationszeit sagten, dass er lediglich gegen das Göttliche und gegen das Naturhafte determiniert ist. Er zeigt mit ebenso grosser Deutlichkeit, wie unmöglich es diesem Individualismus durch all die Jahrhunderte gewesen ist, einen Weg zu den politischen und sozialen Werten zu finden, der sich als dauernd gangbar erwiesen hätte. Die einzige Frage, die Nietzsche in all den Wandlungen seiner Philosophie bewegt hat, lautet: Wie vollende ich

meine Persönlichkeit? Die verschiedenen Antworten, die er in den verschiedenen Perioden seiner Philosophie, und es sind bekanntlich mindestens drei, gegeben hat, zeigen lediglich, dass die deutsche Kultur, wie sie nun in einem Zeitraum von vier Jahrhunderten sich entwickelt hatte, niemals aus einer geschlossenen politischen oder sozialen Form herausgewachsen war, sondern aus einem fast beständigen Kampfe um die Behauptung ihrer Eigenart gegenüber den Zusammenhängen der westeuropäischen Bildung. Denn im Grunde handelt es sich auch bei Nietzsche um diese deutsche Eigenart, das hat Bertram sehr richtig gesehen. Sein Deutschenhass wie sein Christenhass ist verschlagene Liebe. Es ist das Christentum, das sich zu tief mit der Kultur, und das Deutschtum, das sich zu tief mit der Zivilisation eingelassen hat, das er bekämpft. Deshalb sollten ja seine Schriften das „Vorspiel einer moralischen Selbsterziehung zur Kultur sein, die bisher den Deutschen gefehlt hat".

Für seine Stellung zum Gesellschaftsproblem ist sicherlich die Beeinflussung durch den Darwinismus in seiner zweiten Periode entscheidend geworden. Wiederum die Engländer haben sich trotz Herbert Spencer darüber gewundert, dass die Lehre Darwins in Deutschland soziologisch gewirkt habe, in England habe die Auffassung, dass Natur und Kultur Stufen sind, die sich ablösen, eine Uebertragung des Darwinismus auf die Theorien des sozialen Lebens verhindert. Wir dürfen wiederum sagen, es ist der Gesellschaftsbegriff des Westens gewesen, der hier hemmend gewirkt hat, während bei uns die Idee des Kampfes ums Dasein in ihrer moralischen Wertung sicherlich an die Idee der Entwicklung der Volkskraft anknüpfen konnte. Für Nietzsche ist Darwin jedenfalls einer der „Totschläger der Romantik" geworden. Er hat ihm dazu geholfen, sein moralisches Ideal von jeder Vergangenheitsspiegelung zu lösen und seine zeitlose Eschatologie des menschlichen Strebens aufzubauen.

Für die Stellung Nietzsches zum Staatsgedanken aber ist das wichtigste Moment sein H u m a n i s m u s. So wenig seine Auffassung des Griechentums mit der unserer Klassiker oder etwa mit der Humboldts zu tun hat, so sicher ist die Wirkung die gleiche gewesen, die ästhetische Umgrenzung der Persönlichkeit

und die Ersetzung der Staatsgesinnung durch das Humanitätsideal.

Aber dieses Humanitätsideal hat nun bei Nietzsche allerdings alles Quietistische verloren. Schon für die Romantik war die Antike nicht mehr eine Norm, nach der man die eigene Entwicklung formen könne, sondern etwas Exemplarisches, dem man sich müsse vergleichen können, wenn man seine eigene Entwicklung vollendet habe. Schon Herder hatte gesehen, „dass der Genius jener Zeiten vorüber sei", und dass sie durch Nachahmung nicht wiedergebracht werden könnten. Schon er hatte in seiner jugendlichen Entwicklung den Deutschen jene Stellung am Ende der Zeiten zugedacht, die die Griechen am Anfang gehabt hätten. Dann aber hatte man das eigene Volkstum, das für Herder noch ein Kulturbegriff gewesen war, als Rassebegriff entdeckt, und wenn Richard Wagner an die deutsche Zukunft dachte, so erhoffte er eine Regeneration des rassenhaften Volksgeistes, in den das Christentum als ethischer Faktor und die Antike als formales Bildungselement eingeschmolzen sind. Nietzsche greift dagegen wieder auf den Begriff des Exemplarischen im Griechentum zurück. „Es handelt sich nicht um das Volk," sagte er einmal von den Griechen, „sondern darum, dass es solch eine unglaubliche Menge von Individuen hervorgebracht hat." Aber er sieht nicht mehr, wie Herder, das Statische, sondern lediglich das Dynamische des antiken Menschen. Er ist ihm das Beispiel einer lediglich ästhetisch gebundenen Energie. Daher haben ihn fast ausschliesslich die Philosophen und Dramatiker interessiert, also diejenigen, welche das Problem des Lebens in den leeren Raum des Gedankens projizierten. Hier fand er eine Welt, in der er vor allem die soziale Wirklichkeit ebenso ignorieren durfte, wie er es seiner eigenen Gegenwart gegenüber in so erstaunlicher Weise getan hat. —

Der Weg von Nietzsche zur Problematik der deutschen Persönlichkeit von heute ist nun vor allem durch die Wiederherstellung der Beziehungen des deutschen Menschen zu den sozialen Fragen gegangen. In dem Gedanken des Führertums, der sich so lebendig und fortreissend in unserer Jugendbewe-

gung ausdrückt, dürfen wir die erste Wendung von der egoistischen Persönlichkeitsvollendung zu den Forderungen des Gemeinschaftslebens sehen. Die Wege von da zum Staate sind noch dunkel. Die Jugend von heute steht noch vor den Fragen Otto Brauns, mit denen ich diese Erörterungen eröffnete. Sie wird sie nur lösen, wenn sie ein Wort Diltheys beherzigt: Der Mensch versteht sich selbst durch keine Art von Grübelei über sich selbst; allein an dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, die er hervorbringt, gelangt er zum Bewusstsein seines Vermögens, im Guten und im Schlimmen.

DIE „DEUTSCHE HISTORISCHE SCHULE“

VON

ERNST TROELTSCH

NEBEN der Hegelschen Schule und ihren mächtigen Ausstrahlungen steht die sogenannte „deutsche historische Schule“. Es ist in der letzten Zeit, seit geschichtstheoretische und soziologische Probleme so stark in den Vordergrund gerückt sind, viel von ihrem beiderseitigen Verhältnis die Rede gewesen, und der Unterschied ist in der Tat für diese Probleme von einer sehr erleuchtenden und vielsagenden Bedeutung. Den Zeitgenossen schien der Unterschied sehr gross, und sie würzten ihn mit ungezählten Malicen gegen Hegel. Den späteren erschien er sehr viel geringer. Vom Standpunkt des die Romantik hassenden Liberalismus und von dem der empirisch-kritischen Methoden aus warf man beide zusammen gerne in den grossen Topf der Romantik. Das gleiche geschah aber auch bei den Bewunderern der Romantik, die gerne alle grosse Historie und vor allem die deutsche von der Romantik herleiten. Wieder anderen, die bei der historischen Schule vor allem an Niebuhr und Ranke dachten, erschien sie als Ausgangspunkt der deutschen Historik im allgemeinen, und sie zogen dann gerne die Linie gleich zu Dahlmann, Sybel, Waitz, Treitschke und der modernen Seminarhistorie durch, indem sie dabei jene beiden mit Romantik und organischer Geschichtsauffassung eng zusammenstellten.

Alles das zeigt, dass es für das wirkliche Verständnis der Problemstellung und -lösung, wie sie der „historischen Schule“ vorschwebten, vor allem auf eine genauere Umgren-

zung der letzteren ankommt. Die Unterschiede gegen Hegel sind ausserordentlich. Sie liegen in dem Verzicht, ja in dem Mangel des Bedürfnisses nach universalhistorischem, konstruktivem Zusammenschluss des Geschichtsbildes und vor allem in der Verwerfung der rational-dialektischen Elemente der Hegelschen historischen Intuition. Dies ergibt dann, wie wir sehen werden, ein völlig anderes Bild der Dinge und eine reichlich andere Methodik trotz des gemeinsamen Gegensatzes gegen die reflexionsmässige, zusammensetzende Kausalitätsmethode der Aufklärung. Es ergibt auch eine andere Stellung zu dem praktisch-geschichtsphilosophischen Problem der gegenwärtigen Kultursynthese. Die Männer der historischen Schule wollen mit ihrer historischen Schau dem vaterländischen Gegenwartsinteresse oder der Erneuerung durch humanistische Bildung dienen. Sie erstreben nicht die objektive Kontemplation eines prinzipiell fertigen Entwicklungsganges. Andererseits sind sie aber auch nicht mit der Romantik ohne weiteres und im allgemeinen zu identifizieren, wie denn überhaupt die Romantik eine sehr komplexe Erscheinung ist und durchaus nicht auf eine einzige Formel geht. Die Schlegel, Novalis und die Frühromantiker sind etwas ganz anderes als die Spätromantiker, und vor allem als die der historischen Einzel- und Realforschung zugewendeten Historiker. Insbesondere die Neigung des Auslandes, jene ganze Generation als deutsche Mystik und Pantheismus zu bezeichnen, ist nur von dem freilich durchgreifenden Gegensatz der kausalsoziologischen und der intuitiv-organischen Methoden aus zu verstehen. In Wirklichkeit bildet gerade der Pantheismus für die historische Schule ein Aergernis und ein Hemmnis sozialhistorischer und individualisierender Erkenntnis. Sie reduzieren ihn sozusagen auf eine etwas unklare Erfüllung der historischen Organismen mit einer sie erzeugenden und durchwallenden Bildkraft, bestreiten ihn aber für das Verhältnis der historischen Gebilde zum göttlichen Allgeist und — hier freilich sehr schwankend — des Individuums zu dem die historischen Gebilde erfüllenden organischen Gesamtgeist. Schliesslich mit Niebuhr und Ranke darf die Schule überhaupt nur vorsichtig in Verbindung gebracht werden. Niebuhr ist

der grosse Kritiker und philologische Erneuerer der Historie, ausserdem ein Mann von Welt, ein Mann der Geschäfte und der nüchternen Weltkenntnis, der auf seine sehr selbständige Weise die historischen Kenntnisse und Erfahrungen des achtzehnten Jahrhunderts in die neue Zeit überleitet. Eine auf die theoretischen Fragen eingehende Metaphysik und Erkenntnistheorie darf man bei ihm überhaupt nicht suchen. Er ist der weltkundige Empiriker von grossem Schnitt. Im übrigen hängt er mit der Ueberlieferung der politisch geschulten englischen Historie zusammen, wie diese auch sonst, vor allem durch die Vermittlung der Göttinger, die eigentliche, d. h. ausserphilosophische Historie weithin und dauernd beherrschte. Und auch die andere Hauptanregung, der er folgte, die philologische Kritik F. A. Wolfs, liegt ausserhalb der Romantik und hat durch Niebuhr hindurch die eigentliche Historie, vor allem Ranke, wesentlich im Sinne nüchterner und empirischer Kritik bestimmt. Von der organologischen Schule her trägt er nicht mehr als einen gelegentlichen Anhauch. Antirevolutionäre, historisch-konservative Anschauungen konnte man auch ohne alle Romantik und ohne alle Organologie haben, wie Edmund Burke zeigt, der gerade seinerseits einer der wichtigsten Führer zu einer historische und traditionelle Gemeinschaft schätzenden Denkweise auch für die Romantiker und Organologen wurde. Aber auch Ranke, der freilich viel tiefer mit dem Geist der neuen Generation verbunden ist, steht durch seinen Universalismus, seine rationale Helligkeit, seine empirische Bestimmtheit und die Feinheit seiner dynamischen Verwebung von Allgemeinem und Individuellem sehr fern von der „historischen Schule“. Man hat ihn nun deswillen neuerdings geradezu dem Geiste des achtzehnten Jahrhunderts zuzählen wollen, eine Beobachtung, die wenigstens insofern nicht falsch ist, als sie den Zusammenhang mit der politisch geschulten und die militärisch-diplomatischen Entscheidungspunkte klug verstehenden älteren Historie bedeutet. Demgemäss hat auch die Schule Rankes gerade die strenge philologische Methodik, die Verfassungsgeschichte und die militärisch-diplomatischen Gelenke des Geschehens hervorgehoben, mit alledem die

Vorherrschaft der eigentlichen empirischen Historiker über die philosophierenden begründend. Ranke selbst wird um seines kontemplativen Universalismus und seiner hohen Rationalität willen näher an die Seite Hegels zu stellen sein, einerlei wie er selbst über Hegel geurteilt hat. Hat man doch auch Hegel selbst, im Unterschiede von den Romantikern, mit dem Geiste des achtzehnten Jahrhunderts wieder in Verbindung gebracht[1].

Will man daher das begrifflich-philosophische Element der historischen Schule in ihrem präzisen Sinne herausholen, und die neben Hegel, Niebuhr und Ranke stehende Eigentümlichkeit in dieser Hinsicht hervorholen, so muss man den von Savigny gegebenen Winken folgen, von dessen historischer Rechtsschule ja die ganze Bezeichnung ursprünglich ausgegangen ist. Dann aber wird man ihr begriffliches Element vor allem in der Organologie finden, und in der Organologie mit einem eigentümlichen Begriff der historischen Gemeinschaft oder des historischen Gegenstandes auch vor allem einen sol-

[1] Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften I 1919, S. 155 sieht freilich in seinem „Politischen Gespräch“ W. W. 49/50 eine „geradezu klassische Programmschrift“ der Schule und weist auf die engen Beziehungen des Gesprächs zu Savigny hin. Er verweist auch auf die Abhandlung „Vom Einfluss der Theorie“ im gleichen Bande. Doch finde ich den Vergleichungspunkt nur in der Betonung der Anschaulichkeit. Im übrigen aber geht der Gedankengang doch weit über die Schule hinaus, was R. S. 159f. doch selbst anerkennt. R. meint, die „Historische Schule als Einheit Savignys, Grimms, Eichhorns und Rankes sei noch nie auch nur skizziert worden“. S. 163. Allein Ranke nimmt doch überhaupt eine sehr selbständige Stellung zwischen und über den Parteien ein, darin Humboldt am ähnlichsten, den man auch in seinem Verhältnis zu diesem ganzen Zusammenhang sehen muss, aber nicht in ihn auflösen darf. Weiteres siehe Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat 1908, S. 288f.; er stellt mit Recht Hegel, W. v. Humboldt und Ranke als die Grössten nebeneinander und sieht bei Ranke die stärkste Annäherung an den historischen Realismus unter den dreien. Im übrigen darf hier eine hier in Berlin noch umlaufende Anekdote erzählt werden. Als W. Scherer bei seinem Antrittsbesuch Ranke über seine geisteswissenschaftliche Herkunft ausfragen wollte, habe Ranke schliesslich etwas pikiert erwidert, er sei überhaupt viel selbständiger als die Leute meinen!

chen der historischen Entwicklung finden. Es ist die von Savignys Stichwort zwar nicht geschaffene, aber am charakteristischsten bezeichnete Schule, die, von der empiristisch-biologischen Organologie der Comteschen und Spencerschen Schule grundverschieden, in den Ideen eines Volksgeistes und dessen historischer Auswirkung ihr Zentrum hat. Man wird den gemeinten Kreis daher auch am besten als romantisch-organologische Schule bezeichnen, wodurch sie zugleich in ihrer Parallele und ihrem Gegensatz zu der gleichfalls antirevolutionären kausalistisch-biologischen Organologie des anglofranzösischen Positivismus charakterisiert ist.

Das weist grundsätzlich auf eine allgemeine Gedankenrichtung hin, auf den ganzen Gegenschlag gegen die Ideenwelt der französischen Revolution, gegen den zum reinen, antihistorischen Naturrecht entwickelten Liberalismus; zugleich auf die allgemeinen deutschen Zustände unmittelbar nach den Befreiungskriegen, wo man die Wurzeln in der deutschen Vergangenheit zu befestigen versuchte, in der politischen Stille der Restauration sich rein historischen Bestrebungen hingab, und mit diesen unmittelbar auch die politischen Lebensprobleme zu fördern gewillt war. Es ist der Kampf gegen die Historie der Aufklärung und gegen den Geist der Revolution, gegen ihren abstrakten Individualismus und ihre isolierende Motivations-Pragmatik, gegen ihren nüchternen Realismus und Zweckmässigkeitsgeist, gegen ihren Praktizismus und gegen ihr abstraktes Menschheitsideal. Er wird daher teils von der Versenkung in die eigene Vergangenheit her, teils von dem neuhumanistischen Totalitätsideal aus geführt und bringt Historiker, Juristen, Philologen, Erziehungstheoretiker, Germanisten und Klassizisten in enge Verbindung. Das einigende Band ist die exakte kritische Einzelforschung und die Totalitäts- oder Organismusidee, die beide hier eng verbunden werden und in ihrer Verbindung in der Tat hervorragende Leistungen hervorgebracht haben. Es ist der Begriff des Lebens an Stelle der Hegelschen Idee, des anschaulichen an Stelle des konstruierten Werdens, eine vitalistische Entwicklungsidee, verbunden mit den entsprechenden Werthaltungen. „Auf Schritt

und Tritt begegnet man einem bestimmten System letzter Werthaltungen des Lebendigen und Eigentümlichen, des Organischen und Mannigfaltigen, Naturgemässen und Echten, Ursprünglichen und Sittlich-Beharrlichen, des Altertümlichen und Ehrwürdigen, Freigewachsenen und Historisch-Gewordenen, Volkstümlichen, Nationalen, Sinnlich-Kräftigen und Anschaulichen, Besonnenen und Unwirren, einer Harmonie der Teile mit dem Ganzen, des Gehaltes mit der Form, sowie entsprechenden Abneigungen, d. h. aber zugleich einer von diesen Voraussetzungen getragenen universalen Geistes- und Geschichtsphilosophie.“[1] So sagt mit Recht ein moderner Darsteller, wobei nur das Wort „universal“ in diesem Falle die allgemeine Anwendbarkeit auf alle historischen Erscheinungen bedeutet, aber gerade nur ausnahmsweise die Konstruktion des universalhistorischen Prozesses. Und ebenso ist es wesentlich richtig, wenn ein anderer Autor sagt: „In Winckelmann, Herder, F. A. Wolf, Friedrich Schlegel, W. v. Humboldt, Niebuhr und Savigny verehren wir jene grosse Heldenplejade, welche den Begriff der geschichtlichen Entwicklung in die Weltbetrachtung eingeführt und so die Grundlage der deutschen Bildung gelegt hat“[2]. Nur müssen hier doch die Einzelnen sehr viel schärfer gesondert werden und muss die Eigentümlichkeit des Entwicklungsbegriffes der organologischen Schule von dem der dialektischen sorgfältig geschieden werden. In dieser Scheidung liegen wichtigste, heute noch bedeutsame Probleme der historischen Logik.

Diese Bedeutung lässt sich allerdings nur finden, wenn man den philosophischen Hintergrund aufsucht, den auch diese Schule hat. Dieser Hintergrund ist hier von vornherein viel unbestimmter und vielfältiger, als bei der Hegelschen Schule, wie ja auch im Ergebnis eine viel geringere Geschlossenheit und begriffliche Strenge sichtbar wird. Die Hintergründe werden erkennbar vor allem in Adam Müllers Jugendschrift, „Die

[1] Rothacker, S. 46.

[2] Karl Hildebrand, Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzers, 1873, S. 11; darauf folgen freilich schwere Bedenken gegen diesen einseitigen Historismus, der die Produktionskraft und das Urteil lähme.

Lehre vom Gegensatz"[1]. Hier bezeichnet er sein ganzes Unternehmen als Synthese von Burke und Goethe, wie etwas Aehnliches wohl auch schon von Novalis und noch eingeschränkter von Friedrich Schlegel gilt. Wichtiger noch sind die weiter genannten Namen: natürlich der „unvergessliche Novalis" und Friedrich Schlegel, aber auch Steffens, Ritter, Fichte; ferner interessanterweise auch F. H. Jacobi, der wohl nur wegen seines Sinnes für das Individuelle, Irrationale und Gefühlsmässige genannt ist. Schleiermacher ist erwähnt; doch ist dessen Denkweise, soweit sie nicht streng philologisch orientiert ist, gerade in bezug auf den Entwicklungsgedanken ganz von Schelling bestimmt. Nicht genannt ist W. v. Humboldt, dessen Entwicklungsbegriff doch mit dem Schellings schliesslich sehr nahe verwandt war, der aber der Romantik im Grunde innerlich fernstand. Am meisten genannt und am stärksten unterstrichen ist dagegen Schelling, wenn auch dessen damals noch sehr starre Identitätslehre dem Verfasser zweifelhaft macht, ob er sich ganz dem historischen Denken mit seinen Gegensätzen anschmiegen könne. Das weist insgesamt allerdings stark auf die Frühromantik, wenigstens auf Novalis und die Schlegels hin. Darf man deren Wesen in einem extremen, ästhetisch mit sich und den Dingen spielenden Subjektivismus und einem in alles sich versetzen könnenden, individualistischen Anarchismus bei pantheistischem Hintergrunde sehen, dann wird man auch ihr Streben nach Gegengewichten in der Entdeckung der Gemeinschaften als individueller Organismen und des organischen historischen Traditionalismus wohl begreifen können[2]. Diese Gegengewichte sind dabei im-

[1] 1804. Das Buch ist selten geworden und nur auf einigen Bibliotheken erhältlich; es ist ausserdem laut vorausgeschicktem Inhaltsverzeichnis nur im ersten Teil, der prinzipiellen Lehre vom Organismus und der Polarität, ausgeführt. Den zweiten Teil bringen dann die Dresdener Vorlesungen über deutsche Literatur und den dritten die Vorlesungen über die Elemente der Staatskunst von 1809. Das Büchlein ist bemerkenswert trotz des entsetzlichen romantischen Geschwätzes, das man in den Kauf nehmen muss.

[2] Zahlreiche Belege bei Pötzsch, Studien zur frühromantischen Politik 1917; bes. ein Wort Schlegels S. 52: „Die Welt ist kein System, sondern eine Ge-

mer stärker geworden und haben von dem allgemeinen Gegensatz gegen den Geist des achtzehnten Jahrhunderts den Weg zum besonderen Gegensatz gegen die französische Revolution gefunden. Sie sind die konservativen Revolutionäre des Geistes, die eine neue Lebensordnung und eine neue Geschichtsauffassung aufbauen wollen und dazu sich die historischen Materialien von allen Seiten verschaffen, nicht am wenigsten von Burke, der auch für andere das grosse literarische Ereignis war, den sie aber für ihren Bedarf romantisierten. Erst durch die Loslösung und Verselbständigungen der organischen Gemeinschaftsidee und der historischen Entwicklungsidee von dem ursprünglichen Aesthetizismus sind sie überhaupt von allgemeiner Bedeutung für das historische Denken geworden, wobei es gleichgültig ist, ob diese Methode in Konservativismus, Katholizismus, Pietismus, Aesthetentum oder Liberalismus und Demokratie ausmündete, was ja alles geschehen ist. Mit diesen methodischen Entdeckungen löst sich das historische Denken überhaupt von der Frühromantik, wenn auch sehr ungleichmässig bei den Einzelnen. In dieser Loslösung lag aber die Möglichkeit, dass auch ernsthafte und gediegene Forscher sich der von jener Phantastik mehr oder minder befreiten Methoden bedienen und dabei sehr fruchtbare Resultate gewinnen konnten. Sie wäre aber allerdings nicht möglich gewesen, hätte nicht ein aller philosophischen Begriffsmittel mächtiger Geist sich dieser Entdeckungen bemächtigt und ihnen eine allgemeine Begründung und Formulierung innerhalb eines grossen Systems gegeben. Sie blieb auch so im Vergleich zu den Formeln Hegels noch lose und bestimmbar genug. Aber gerade das begründet ihre grössere Nähe zur Anschaulichkeit und zur empirischen Forschung und konnte sie Köpfen empfeh-

schichte“; über das grundsätzlich genetische Denken ein Wort desselben S. 65: „Nichts ist unhistorischer als blosse Mikrologie ohne grosse Beziehungen und Resultate.“ Freilich bei aller Bedeutung des Universalismus kommt es doch nirgends zur Konstruktion eines verbindenden Leitfadens, sondern die Schlegels und Novalis fallen immer wieder auf die einzelnen Kulturindividualitäten zurück, um sie von einem Totalitätsideal aus zu kritisieren und gleichzeitig aus sich selbst zu verstehen! Alles ist noch ganz chaotisch.

len, die einer allzu scharfen Systematik abgeneigt waren, also vor allem den aufs Anschaulich-Empirische gerichteten und doch der Begriffe bedürftigen Historikern und Philologen[1]. Dieser Mann war Schelling.

Schelling wandte sich mit der ganzen Romantik zunächst, wenn man von dem Technisch-Philosophischen seiner Heraus-

[1] Ueber die Loslösung des Objektivismus vom romantischen Subjektivismus siehe meine Studie „Die Restaurationsepoche am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts in Vorträgen über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart, Riga 1913". Aehnlich konstruiert Schmitt-Dorotić „Politische Romantik 1919", nur dass er die Entdeckungen der Gemeinschaftsidee und der Entwicklung sehr viel geringer wertet und über diese beiden letzteren den gleichen Hass ausgiesst wie über die Romantik selbst. Wenn ich das energische und bedeutende Buch recht verstehe, so will es vor allem vom Entwicklungsbegriff überhaupt gar nichts wissen, sondern verlangt für die Historie mechanische, psychologische, soziologische Kausalität und für den handelnden Willen die Entscheidung zwischen Recht und Unrecht, vor allem für den politischen Willen. Also ein Kant ähnlicher Standpunkt. Wenn er den neuen Entwicklungsbegriff in Zusammenhang bringt mit dem Okkasionalismus und diesem den mystischen Quietismus als wesentliche Wirkung zuschrieb, so halte ich das historisch und sachlich für einen völligen Fehlgriff. Immerhin gibt er zu S. 106: „Tatsächlich haben sie grosse Dichter und Gelehrte angeregt und dadurch eine gesteigerte Produktivität hervorgerufen." Auf dieses letztere aber kommt es in meinem Zusammenhang an. — Ueber das Verhältnis der Frühromantiker zu Burke siehe S. 117 leider nur einige Andeutungen. — Die Notwendigkeit, Früh- und Spätromantiker scharf zu scheiden, betont vor allem Elkuss, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung 1918; der Grund liegt in der Verstreuung ihrer beiden Entdeckungen auf die allerverschiedensten Geister und Interessen. Auch er spricht von einer von da ausgehenden „Historisierung des Bewusstseins". „Wo man in der folgenden Zeit von einer deutschen Bildung sprechen kann, da lebt sie in der Atmosphäre historischer Weltanschauung." Das stammt auch nach ihm aus „der Paradoxie, dass gerade vom Standpunkt der differenziertesten Individualität den Uebertreibungen des Individualismus Einhalt geboten wird" 94 f. Entscheidend für dieses letztere ist die „verführerische Vorstellungsweise, die alles Werden nur als Emanation eines beharrenden Seins auffasst" S. 101. Diese Idee verfolgt dann auch Elkuss durch die verschiedensten Autoren, Savigny, Grimm, Eichhorn, Ad. Müller bis auf Radowitz und Gierke, sie geht auch ihm auf den „Entwicklungsbegriff Schellings" zurück S. 103. —

arbeitung aus der Kantischen und Fichteschen Lehre absieht, auf den Gedanken einer neuen Kultursynthese der Gegenwart. Gegenüber ihrem Spielen mit blossen Möglichkeiten hat er freilich diese Möglichkeiten sehr viel fester und robuster zu einer Gegenwartssynthese und Norm zusammengefasst. Sie sollte zugleich der Ausdruck der wahrhaft ewigen und zeitlosen Vernunftwerte sein. Praktisch und tatsächlich war sie wie bei Novalis die grundsätzliche Gegenstellung gegen die Aufklärung und Revolution mit Hilfe des ästhetischen Pantheismus der damaligen deutschen Literatur und Kunst, wie er in einer von Goethe erregten schmalen Bildungsschicht sich festwurzelte. Diese Kultursynthese ist eine enge Verbindung von Kunst, Religion und Philosophie, die in der Kunst nach Kantischer und Schillerscher Lehre die Versöhnung von Geist und Sinnlichkeit, von Natur und Freiheit feierte, und sie damit zugleich als jedesmal originelle und individuelle Verkörperung der tiefsten Einheit des Lebens an Stelle der Moral setzte. Es ist historischer Atem und historisches Bewusstsein in dieser ethisch-wissenschaftlich-künstlerisch-religiösen Revolution, die sich mit voller Grundsätzlichkeit dem Rationalismus der französischen Revolution gegenüberstellt und diesen Rationalismus bis auf seine Fundamente in der mathematisch-mechanischen Naturphilosophie hinein austilgen will. War diese Wurzel vernichtet, dann schien auch der ganze abstrakte Individualismus und Utilitarismus der Sozialgestaltung abgeschnitten und verdorrt. Alles Soziale und Politische musste sich dann umgekehrt von dem überindividuellen, organischen und ästhetischen Motiv der neuen deutschen Kulturidee aus organisieren lassen. Aber diese neue Kultursynthese konnte bei dem bereits überall lebendig gewordenen historischen Bewusstsein, bei dem Streit der grossen Kulturprinzipien der Antike und des Mittelalters, des Klassizismus und der Romantik, der absolutistischen und modernen Staatsidee nur zugleich historisch begründet werden als das logisch geforderte Ergebnis der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. Dazu kam, dass der philosophische Gedanke selbst sich zu dem Grundsatz wandte, alle Wirklichkeit als Geschichte des werdenden Bewusstseins, als allmähliche Hervorbildung der Einheit

von Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt, Natur und Geist, Ideellem und Reellem, kurz als Geschichte des kosmischen Selbstbewusstseins zu betrachten, wie Schelling triumphierend formulierte[1]. Aus der neuen Kultursynthese entsprang somit unmittelbar der Gedanke der sie tragenden und herbeiführenden kosmischen Entwicklung. Die kosmische Entwicklung aber war eine historische Entwicklung, eine Historie der Natur als Formung der Natur durch das Unbewusste und eine Historie der Kultur als Formung durch das Bewusste.

Aber wie erfasst man diese Entwicklung? Da sie die Einheit und Kontinuierlichkeit des geistigen Werdens ist, so erfasst man sie mit dem gleichen Mittel wie die innere ästhetische Einheit der neuen Kultursynthese und deren metaphysisch-ästhetisch-pantheistischen Hintergrund selber, nämlich durch intellektuale Anschauung oder reine Intuition. Solche Intuition steht dann dem kausalistischen, pragmatischen, psychologischen und motiverforschenden „Verstand" als Leistung der „Vernunft" grundsätzlich und allseitig gegenüber[2]. Der erstere kann und soll das Material beschaffen und vorbereiten, aber er bleibt an der Oberfläche und dringt nie in das innere Gesetz der Bewegung ein. Aber während nun Hegel dieses innere Gesetz einer logischen Bearbeitung unterwarf und es schliesslich aus dem Wesen des in sich Bewegten und doch identischen Absoluten selbst herleitete, und die gesamte Wirklichkeit durch Unterwerfung unter dieses allgemeine Gesetz der „Bewegung an sich" bis in die kleinsten Einzelheiten durchsichtig machte, bleibt es bei Schelling bei der genial verstehenden Anschauung, die den inneren Rhythmus oder die Struktur jedesmal einigermassen rhapsodisch aus den der Anschauung sich darbietenden historischen Einzelgebilden herausschaut. Sie wird erschaut durch Einfühlung, durch Hermeneutik, originelle Sinndeutung, die nur dem Genie des Verstehens gelingen kann und die ein Schleiermacher dann auf philologische Regeln der Hermeneu-

[1] G. Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804; Heidelberger Dissertation 1906. Ausserdem siehe E. v. Hartmann, Sch.s philosophisches System 1897, besonders das Schlusskapitel: die Geistesphilosophie.
[2] Ebenso denkt auch W. v. Humboldt, Spranger, 269.

tik zu bringen suchte. Eine verstehende, anschauliche, exakte Phantasie der Deutung und Einfühlung ist das Organ zur Erfassung der historischen Gegenstände, deren Abgrenzung gegeneinander dieselbe „Anschauung“ ohne weiteres ergeben zu können schien. Sie gipfeln in den grossen, repräsentativen Persönlichkeiten, die aber doch nur das Unbewusste des ganzen von ihnen beherrschten Kreises zu Erlebnis und Bewusstsein bringen. Sie sind Kulturindividualitäten, in denen das Allgemeine und Besondere jedesmal auf eine individuelle Weise verbunden und daher nur für eine ästhetische Vernunft durchdringbar ist[1]. Die Stoffe der Chronisten und der historischen Kritik müssen von der „historischen Kunst“, d. h. eben jenem Vermögen der organischen Zusammenschau geformt werden. Es sind Gedanken, wie sie später ähnlich Dilthey, nur mit grösserer Aengstlichkeit gegenüber moderner Soziologie und Psychologie, erneuert und an den nüchterneren, philologisch gerichteten Schleiermacher angeschlossen hat, oder wie sie ganz neuerdings Spengler, nur mit Verzicht auf das ästhetisch-pantheistische Ideal und mit radikalstem Relativismus des Wertsystems unbedenklich und souverän in einer Morphologie der Weltgeschichte durchgeführt hat.

Aber bei solcher Zersplitterung der Entwicklung in Einzelkreise und Einzelgegenstände konnte der vermöge der philosophischen Grundlagen und des teleologisch abschliessenden Kulturziels zum Ganzen vorgetriebene Entwicklungsgedanke nicht stehenbleiben. Da ist es nun aber charakteristisch, wie unsicher und verzettelt das Ziel von diesem bloss ästhetisch-anschaulichen Entwicklungsgedanken aus erreicht werden konnte. Die Entwicklung zerfällt nämlich für Schelling in drei parallele Stränge, die Entwicklung von Recht und Staat, von Religion

[1] Noch die — übrigens unbedeutende — Jugendschrift von Gervinus über „Historik“ 1837 steht auf diesem Standpunkt der Vernunftkunst oder Kunstvernunft, beruft sich dafür aber lieber auf Humboldt, was in der Sache keinen Unterschied macht; vgl. Spranger, Humboldt und die Humanitätsidee 1909, S. 196f., 200f., 264—67; siehe auch Sprangers Aufsatz in der H. Z. 100 über H.s Abhandlung von der Aufgabe des Geschichtsschreibens und ihr Verhältnis zu Schelling.

und Philosophie und von Kunst und ästhetischem Bewusstsein. Sie verläuft auf diesen drei Strängen überdies sehr ungleich, und die drei Stränge werden nur in dem Ergebnis der gegenwärtigen Kultursynthese, nicht aber in den einzelnen historischen Gebilden zusammengefasst. Es gilt also nur von jedem einzelnen dieser Gebiete eine philosophische Entwicklungsgeschichte zu geben, die das allmähliche Hervortreten der Momente des jeweiligen Gebietes und deren schliesslichen Eintritt in die ideale Gegenwarts- und Zukunftssynthese schildert. Wo Schelling an der Erreichbarkeit dieser Synthese in der Zukunft zweifelt und an die ideale Schönheit und Harmonie des Griechentums denkt, da wird er tragisch und leise pessimistisch. Wo er dagegen die christlich-romantische Periode für die Vorbereitung einer neuen grossen Synthese hält, da wird er zukunfts- und vernunftgläubig. Einen Versuch, die jeweiligen Reihen aber wirklich logisch in sich zu verknüpfen, macht er nicht. Er sieht zwar die jeweilige Reihe als aus dem polaren Gegensatz des Ideellen und Reellen gebildet und als auf bewusste Identität beider in Religion, Philosophie und Kunst hinstrebend an und gewinnt infolgedessen häufig eine an die Dialektik anstreifende Gliederung von Trennungen und Synthesen. Aber das bleibt gelegentlich und wird nicht zu einer logischen Durchbildung der die Welt durchwaltenden „Bewegung an sich". Die Polarität von Ideellem und Reellem und das jeweils zunehmende Ueberwiegen des ersteren von Stufe zu Stufe oder von Potenz zu Potenz bis zur schliesslichen Erreichung der intellektualen Vollanschauung von der Identität beider im Absoluten: das ist alles. Auf jeder Potenz oder Stufe aber bildet sich eine individuelle Lebenseinheit beider oder ein organisches Lebensganze, das im kleinen ein Abbild des ganzen Organismus ist, den die Welt im grossen darstellt, und das im erreichten Geschichtsziel eine Vordeutung desjenigen ist, was die vollendete Kultur dereinst darstellen soll. Polarität, Potenzierung, Organismus sind die Stichworte. Der Auftrieb von Potenz zu Potenz, von Organismus zu Organismus liegt dabei nicht in einer logischen Natur der Bewegung, sondern in dem Streben der Identität aus dem dumpf unbewussten in den

immer klareren, bewussten Zustand der Selbsterfassung, also in einem teleologischen Grundtriebe des organischen Universums. Es ist mehr die Lebensidee wie bei Schopenhauer, aber ohne die Tendenz auf blosse Lebenswerte des Begehrens. Ebendaher ist auch nicht wie bei Hegel ein tiefer Einschnitt zwischen der Entwicklung der Natur und des Geistes vorhanden, sondern die Natur geht ohne weiteres in die überwiegende Geisteswelt über, die schliesslich nur ein Naturprozess höherer Stufe ist[1]. Es bleibt etwas Vegetatives und Animalisches auch in der Geistesentwicklung, wodurch sie freilich leichter anschaulich wird. Es ist also die Entwicklung nicht logisch aus dem Wesen Gottes und der Welt konstruiert und in erster Linie als Weltgesetz gesehen, sondern sie ist intuitiv erschaut und erfühlt mit künstlerischem Sinn und in erster Linie am einzelnen historischen Organismus zur Anschauung gebracht, genau so wie später bei Dilthey, der freilich diese ganze Denkweise nicht mehr als Metaphysik, sondern als höhere geisteswissenschaftliche Psychologie betrachtet. Zugleich zerfällt sie in mehrere parallele Stränge, die sämtlich sich ganz überwiegend auf geistigem Gebiete bewegen, auch wenn sie vom Staate handeln; die Realität des ökonomischen und soziologischen Elements tritt stark zurück. Es ist eine der damaligen deutschen Lage entsprechende Uebergeistigkeit, die alles beherrscht und die Entwicklung daher rein aus dem Geiste und seinem Triebe versteht. Von den beiden Motiven des Entwicklungsbegriffes, dem einzelhistorischen und dem universalhistorischen, ist also das erstere sehr viel stärker betont, und zusammengehalten sind sie beide nur durch den ganz allgemeinen, über Natur- und Geschichtsphilosophie gleicherweise schwebenden ästhetisch-teleologischen Zusammenhang des werdenden Weltorganismus. Es ist daher wohl begreiflich, dass das spätere Denken Schellings als Philosophie der Freiheit den Sprung vom Absoluten zu der Welt der empirisch-individuellen, der historischen Zeit angehörenden Realitäten wohl bemerkt, und eine Verselbständigung der endlichen Welt gegen das Absolute

[1] Hierüber Dilthey WW IV, 1921, S. 243f., auch von Croce, Historiographie, stark betont.

als Abfall der Freiheit von Gott und Rückkehr der Freiheit zu Gott konstruiert. Freilich schlägt das dann ebenso leicht um in eine Herabsetzung der Welt des Abfalls zu éinem blossen Schein und einer illusionären Selbsttäuschung der selbstsüchtigen Freiheit gegenüber dem allein realen, zeitlos Absoluten. So oder so ist aber jedenfalls eine der fundamentalen Schwierigkeiten aller Identitätsphilosophie gegenüber dem Realismus der wirklichen Geschichte angedeutet, Dinge, die Gegner Hegels, wie Stahl und hernach Leo sich nicht vergebens gesagt sein liessen, und denen sie ihren stärkeren historischen Realismus verdanken. Ebenso begreiflich ist es aber auch, dass zum Schluss in Schellings „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" das universale Endziel nicht mehr in der unsicheren Erwartung einer ästhetischen Kultur und eines ästhetischen Staates erscheint, sondern als Summierung aller Erwerbe um die grosse Geisteskirche der Offenbarung. Sollte von diesem lockeren Entwicklungsbegriff aus überhaupt ein universales Ziel festgehalten werden, so war es nicht wohl anders möglich, als durch Offenbarung und Autorität. Das ist sehr begreiflicherweise vor, neben und nach ihm auch der Weg eines Adam Müller, Friedrich Schlegel, Julius Stahl und vieler anderer gewesen, wie es heute noch der Weg Max Schelers und verwandter Geister ist, deren Entwicklungsbegriff auch keinen anderen Weg zu einer endgültigen Kultursynthese kennt.

Diesen festeren Schellingschen Zug spürt man bei den Historikern, die als wirkliche Historiker und Philologen aus der Romantik heraustraten und dabei sich als von diesem organologischen Entwicklungsbegriff getragen zeigen. Sie sind nicht selbst Romantiker, sondern durch das romantische Denken und dessen Schellingsche Festigung mittelbar oder unmittelbar angeregt. Nur in dem einen Punkte zeigen sie, wie Schelling selbst, restlos den romantischen Geist, in der radikalen Historisierung des menschlichen Bewusstseins, ja der Welt überhaupt. Der Historismus ist nirgends so sehr als alles durchdringendes und tragendes Prinzip anerkannt und auf seine letzte Konsequenz einer nur anschaulichen, überall sich einfühlen-

den und hingebenden Erfassung des Lebens als Leben gebracht. Im übrigen aber wird der romantische Irrationalismus zur feinfühligsten Empirie, in der Allgemeines und Besonderes sich für die Anschauung und nicht den Begriff möglichst durchdrungen zeigen, und es entsteht von hier aus heute noch die Frage, ob überhaupt ein spezifisch historischer Entwicklungsbegriff über das hinauskommen und weitere logische Klärung erwarten kann. Man kann immer weiter gehen in der empirischen Vorsicht und Kritik, in der Prüfung der konstruierten Entwicklung an den nachweisbaren psychologischen Kausalzusammenhängen, aber ihr Grundzug scheint sich gegen die Dialektik und gegen den kausalen Soziologismus gleicherweise zu behaupten: das jeweilige Werden des Lebens ist nur durch eine intuitive Einfühlung in das jeweils besonders gerichtete, gebrochene, verflochtene und sich immer irgendwie wieder durchsetzende Allgemeinere zu erfassen, das als Historisch-Allgemeines zugleich ein Individuelles und der organischen Lebenskraft Verwandtes ist. Das ist der starke Eindruck, den man von dieser Fassung trotz allerhand verbleibender Bedenken erhält.

Die von diesen Gedanken erfüllten Historiker und Philosophen wenden sich naturgemäss darum auch weniger auf die politisch-diplomatisch-militärische Historie, wo die Rolle der persönlichen Entscheidungen und des Zufalls, aber damit auch der gefälschten und interessierten Traditionen am grössten ist. Sie suchen lieber die Gebiete der Geistes-, der Sprach-, und Institutionen-Geschichte auf, in denen sich die Macht des Allgemeinen stärker und unverfälschter zeigt, und zwingen die staatlichen und politischen Historiker zunehmend, die letzteren Interessen mit den ersteren zu verbinden oder in sie einzubetten, wie das unverkennbar das Bestreben Rankes und Heinrich Leos, Droysens, Sybels und Treitschkes ist und bei Erdmannsdörffer und Dilthey geradezu zur Hauptaufgabe gemacht ist. Erst auf diesem Boden konnte der Streit zwischen politischer und Kulturgeschichte in einem innerlichen und tiefen Sinne entstehen, der auf dem Boden des blossen Soziologismus zu einem äusserlichen und oberflächlichen wurde.

Es ist zugleich ein Streit, dessen Problem gar nicht erhoben werden kann, ohne dass eine einheitliche Lösung und Zusammenschau dabei in Aussicht genommen wird, einerlei, ob man glaubt, diese einheitliche Lösung auch in einheitlicher Darstellung geben zu können oder nur in getrennten Darstellungen, die aber sämtlich auf einer vorausliegenden organischen Gesamtanschauung des jeweiligen Ganzen beruhen. Die Bahnbrecher solcher Problemstellungen und Methoden sind nun aber die von Schelling und der Romantik angeregten Erforscher des Volksgeistes und seiner Manifestationen. Diese Bedeutung kann ihnen durch keine Abneigung gegen Romantik und Begriffshypostasen genommen werden. Man kann nur die immer zunehmende empirische Verfeinerung ihrer Methoden, ihre steigende Anpassung an empirische und kritische Forschung hervorheben. Grundsätzlich bessere Aufhellungen des begrifflichen und philosophischen Hintergrundes hat aber auch diese nicht gebracht, auch nicht bei den die Probleme der Historik vornehmenden Logikern und Psychologen, die seit der Mitte des Jahrhunderts immer grösseren Scharfsinn auf diese Fragen gewendet haben. Die ausserordentlich empirisch und kritisch verfeinerte, zugleich durch die Hilfswissenschaften der Soziologie und Psychologie erweiterte moderne Historie stellt allerdings auch diese alten Fragen nach dem philosophischen Hintergrunde neu. Aber wie diese ganze Entwicklung des historischen Denkens von den romantisch-organologischen Anregungen ausgegangen ist, so wird dabei auch wieder an diese Intuitionstheorie angeknüpft werden müssen.

Die einzelnen Historiker können hier nicht analysiert werden. Das wäre eine monographische Aufgabe von höchstem Reiz, aber auch von grösster Schwierigkeit, bei der es vor allem gälte, die leitenden Gesichtspunkte über den Verschiedenheiten und den Schwankungen der Autoren nicht zu verlieren. Noch gibt es keine Geschichte der Historiographie, die sich dieser Aufgabe unterzogen hätte[1]. Hier können nur die

[1] Immer noch am besten mit dem Scharfblick des Distanz besitzenden Ausländers ist die Darstellung von Gooch. Lehrreich ist auch die Abhandlung von Max Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen

bekanntesten und frühesten angedeutet werden. Am schärfsten tritt Savigny hervor, der Geschichte und Wesen des Rechtes ganz von diesen organologischen Voraussetzungen aus versteht, aber gerade indem er das römische Recht nicht auf seinem Ursprungsboden, sondern in seinen Fortwirkungen untersucht, zugleich dem empirisch-kritischen Geist den stärksten Einfluss einräumt. Neben Savigny steht der Begründer der Erforschung des deutschen Rechts, Karl Friedrich Eichhorn, auch er nur ganz allgemein getragen von der organischen Theorie und von ihr aus der eingehendsten empirischen Forschung zugewandt. Mit Savigny eng verbunden ist Jacob Grimm, der die Geschichte der deutschen Sprache in einem verwandten Sinne auffasst und das historische Gefühl sozusagen in seiner Reinkultur darstellt, ohne übrigens den Uebergang zu eigentümlichen Gestaltungsproblemen der Gegenwart zu leugnen. Hierher gehört auch Böckh, dessen grosser Plan, den Hellen zu schreiben, in den gleichen Gedankenkreis fällt, und der mit der Geistesgeschichte die ökonomisch-soziale zu verbinden bereits für die Aufgabe der neuen Historie hält. Sein Plan ist von Otfried Müller grossartig fortgesetzt worden, wie der Grimms von Müllenhoff, in beiden Fällen der Fortschritt zu breiterer Empirie und kritischer Forschung, aber die Beibehaltung des organologisch-intuitiven Entwicklungsgedankens.

Nach der politisch-sozialen Seite insbesondere hat der heute wieder entdeckte Adam Müller die Verbindung der neuen Geistesgeschichte mit dem soziologischen Realismus für sein besonderes Problem gehalten und damit die Verbindungen zu der politischen Historie und der Nationalökonomie in folgenreicher Weise geschaffen. Er wagt sich dabei noch am weitesten hinaus in universalgeschichtliches Denken, verfällt aber dabei auch sehr stark der Rhetorik und spielerischen Konstruktion, geht am wenigsten in die eigentliche historisch-philologische Forschung hinein. Aber er gibt trotz alledem dem organologischen Grundgedanken, der Konstruktion aus Polaritäten und Syn-

Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch 27, 29, 30. Im übrigen zeigt Rothacker spürend und tastend den Umkreis der in Betracht kommenden Autoren bis auf Viktor Hehn, Lagarde und den Rembrandt-Deutschen herab.

thesen, eigentümlich scharfsichtige Wendungen. Der Staat und die Nation sind ihm der eigentliche Zentralorganismus, als solcher das Erzeugnis fortgesetzter Ausgleichungen, Kämpfe und Synthesen, unter denen die mit der ökonomisch-realen Grundlage bei ihm sehr stark betont sind. Auf den sehr realistisch verstandenen Staat sind dann die übrigen geistigen Kultursysteme erst begründet, wobei es zu Vorausnahmen des Marxistischen Ueberbau-Unterbau-Problems kommt, freilich um es in einem sehr spiritualistischen Sinne zu lösen. Das Problem seiner Staatsphilosophie ist dann weiterhin ein wesentlich geschichtsphilosophisches: aus der Geschichte durch Ueberblick und Vergleichung, vor allem durch Einsicht in die Entwicklungsfolge der Staatsorganismen, den Masstab für die zukünftige und gegenwärtige Gestaltung des Staates zu gewinnen, welcher Masstab nur aus der Einsicht in unsere Stellung innerhalb der Entwicklung gewonnen werden könne, da es in Natur und Geschichte den absoluten, ausserhalb der Bewegung befindlichen archimedischen Punkt nicht gebe. Dass er dabei materiell zu einer sehr konservativen, mittelalterlich ständisch gefärbten und zugleich wieder realpolitisch und national gesinnten Staatsauffassung kommt, ist eine Sache für sich. Auch dass die Konstruktion der Entwicklung, die im Grunde immer nur mit einem sehr biologisch getönten Lebensbegriffe arbeitet, kein logisches Fortschrittsprinzip hat, sondern an dessen Stelle sich auf die Vorsehung beruft, ist eine der besonderen Ausführungen des Grundgedankens. Er gibt hier nicht viel mehr als Spielereien mit völlig unzulänglichen historischen Kenntnissen. Methodisch bedeutsam ist erst wieder die Gewinnung des Endpunktes. Er muss in einer absoluten und endgültigen Synthese liegen, die eben deshalb nicht aus der natürlichen Lebensbewegung mit ihrem unaustilglichen Realismus und Relativismus stammen könne, sondern nur aus Offenbarung, Autorität und Menschwerdung Gottes. So war das Altertum die rechtliche Entfaltung des Privatlebens, das Mittelalter die Entstehung korporativer, überprivater Staaten, in denen der soziologische Impuls des Christentums bereits wirksam war. Nach dem modernen Rück-

fall in Heidentum, Privatrecht und Privatmoral sei es die Aufgabe von Müllers Gegenwart, entsprechend der Katastrophe dieses modernen Systems, die christliche Staatenwelt, die Erweiterung Christi zu einem System kämpfender und im Kampf Gesetz, Friede und Recht erzeugender, um die Kirche gruppierter Nationalstaaten zu schaffen: eine Auffassung des Katholizismus, die sehr wenig offiziell katholisch ist, sondern die von Montesquieu, Adam Smith und Burke gestellten Probleme zu einem sehr romantisch gefärbten, universalen und normativen Abschluss bringen will. Später trat dann De Bonald mehr und mehr an Stelle Burkes und näherte sich der romantische Katholizismus dem päpstlichen Machtsystem. Müller ist am meisten von allen Romantiker gewesen und geblieben, aber seine Durchführung der organologischen Idee verbindet ihn doch mit der historischen Schule und gab ihm für Historiker und Nationalökonomen eine nicht unbeträchtliche Bedeutung[1].

Die über die ganze Welt, je nach den auftreffenden Anre-

[1] Seit Meinckes Wiederentdeckung ist Müller viel behandelt, zu Mode geworden. Salz in der Vorrede zur Neuausgabe seiner Dresdener Vorträge bewundert ihn hoch. Ottmar Spann im Vorwort zu Baxa, Ad. Müllers Ausgewählte Abhh., Jena 1921, preist ihn begeistert. Below rühmt ihn etwas zurückhaltender, deutet aber eine Abhängigkeit Marxens von ihm und ähnlichen Schriftstellern an. Neupublikationen sind unterwegs. Schelers Mischung von Rittertum, Literatur und Katholizismus hat bei ihm ihre volle Analogie. Dagegen hat ihn leidenschaftlich und eindrucksvoll Schmitt-Dororotić, Die politische Romantik, bekämpft. In Wahrheit sind seine Schriften (Lehre vom Gegensatz 1804; Vorlesungen über deutsche Literatur 1807; Element der Staatskunst 1809; Vermischte Schriften[2] 1817) sehr verschiedenwertig; die „Elemente“ insbesondere sind für die in der Organologie liegenden geschichtsphilosophischen Ideen und Konsequenzen recht interessant, ganz abgesehen von ihrem materiellen Inhalt. Hier über das Problem der Geschichtsphilosophie und des Entwicklungsbegriffs Bd. I S. V und 97; der alles durchdringende Bewegungsbegriff I 5, 49f., 30, 179, 251. Universalgeschichte und Vorsehung 79, 147, 95f. Zusammenfassung von Smith, Montesquieu und Burke 86. Mangel eines archimedischen Punktes 35f. Die Tendenz des Ganzen III, 322. Den „Staat ideenweise zu begreifen“ heisst ihn für die Gegenwart „beleben, beseelen, mit Religion tränken“. Die Ablösung Burkes durch De Bonald Verm. Schr. I 311ff. Wichtig und interessant ist auch der Briefwechsel mit Gentz.

gungen, sich ausbreitende Angeregtheit der Romantiker hat dann weiterhin in die Ferne geführt, indische, persische, spanische, französische, englische Geschichte und Geistesentwicklung den Forschern als Gegenstände unterbreitet. Es ist hier nicht möglich, all dem ins einzelne zu folgen und ebenso unmöglich, die mannigfachen Fortwirkungen bis H. W. Riehl und Gustav Freytag, bis Radowitz und Gierke, Roscher und Knies, Heinrich Leo und Stahl, Boisserée und Schnaase usw. zu schildern, wobei das Hauptinteresse in den jeweiligen Modifikationen läge. Das wichtigste ist, dass alles das immer nur Einzelentwicklungskreise sind, und dass der Fortgang zu einer universalen Verknüpfung all dieser Kreise mit dieser Methode nicht gelingen konnte. Die Intuition haftet an dem noch anschaulich übersehbaren Kreise, vermag aber in die etwaigen Tiefen ihrer Verbindung und ihres Gesamtfortschrittes nicht einzudringen. Wenn man dies doch versucht, gelangt man, wie bereits hervorgehoben, nur zu einer Zusammenfassung in Autorität und Offenbarung, d. h. zumeist im Katholizismus, der an Stelle der Hegelschen Explikation der Vernunft tritt. Diejenigen, die einen solchen Abschluss nicht suchen, bleiben beim Partikularen und Volkstümlichen stehen, aus dem sie unmittelbar die Gegenwartsstellungen entwickeln oder sie verlieren sich in einen ästhetischen Relativismus, der immer zugleich ein bisschen tragisch und hamletisch getönt ist. Nur der dem ganzen Kreise trotz seines Anschlusses an die Schellingsche Identitäts- und Entwicklungsphilosophie einigermassen fernstehende Wilhelm von Humboldt behält in der Humanität als der Synthese griechischer Objektivität und moderner Bewusstheit ein universales und doch zugleich natürliches Ziel, das ihm vor allem die deutsche Geistesentwicklung zu realisieren bestimmt ist. An diesen Humanitätsgedanken hat sich mit etwas schwankenden Inhaltsbestimmungen und immer engerem Anschluss an die politisch-nationalen Probleme die Hauptmasse der späteren deutschen Historiker, soweit sie Bedürfnis nach historischem Universalismus hatten, als an die treibende Kraft der organischen Entwicklung gehalten, auch ihrerseits aus eigenem Antrieb bestrebt wie Humboldt, „die wissenschaft-

lichen Kategorien immer feiner der Lebendigkeit des Objektes anzupassen“[1]. Doch schwankt Humboldt hierbei dauernd zwischen einem mehr regulativen, rational-ästhetischen Normcharakter der gegenwärtigen Kultursynthese, wie er es anfangs von Kant und Schiller übernommen hatte, und einer Herausholung ihrer aus dem kontemplativ und organologisch verstandenen universalhistorischen Verlauf und der Entwicklung der Ideen, wie er sie von Schelling gelernt hatte. Das schwierige Verhältnis zwischen gegenwärtiger Kultursynthese und kontemplativer Entwicklungskonstruktion, das hinter jeder Geschichtsphilosophie liegt, weil jede beim ersten ein Bild der Entwicklung und bei der zweiten ein Wertsystem voraussetzen muss, ist bei keinem dieser Denker und Forscher scharf erkannt. Lehnt man Hegels rationale Konstruktion des einen durch das andere ab, dann ergeben sich notwendig deren Beschränkung auf Einzelentwicklungen und Unklarheiten über das Verhältnis dieser zu einem universalen Ziel und zu dem damit meist eng zusammenhängenden Gedanken einer gegenwärtigen Kultursynthese. Dafür erreicht man aber auf der anderen Seite eine grössere Lebendigkeit der Darstellung und eine grössere Nähe an dem empirischen Material. Das Ziel, beides zu vereinigen, bleibt. Aber auch Ranke und W. v. Humboldt, die in diesem Vereinigungsversuch am weitesten gegangen sind, haben mehr seine Schwierigkeit, als seine Erreichbarkeit gezeigt[2]). Die von allen Kritikern so oft hervorgehobenen „Unklarheiten“ beider liegen gerade an diesem Punkt.

Um so begreiflicher ist es, dass die eigentliche historische Schule sich überhaupt gar nicht so weit hinauswagt, weder wie die Katholiken und Konvertiten und die die Theologie zu Hilfe Rufenden, noch wie die auf die Humanitätsidee Ausgehenden. Sie bleibt bei dem Historisch-Individuellen und bei der intuitiven, lebensmässigen Auffassung der einzelnen Organismen und der Betonung der empirischen Forschung als Deu-

[1] Siehe Spranger S. 248.

[2] Spranger S. 277 formuliert selber, darin eine „unverlierbare Wahrheit“ erkennend, für beide: „Der höchste menschliche Standpunkt ist nur in der ausgedehntesten Berührung und Anerkennung der Wirklichkeit erreichbar.“

tung und Psychologie des Verstehens, bei der Volksgeistidee und der empirischen Deutung der Einzelheiten aus ihr. Für die gegenwärtige Kultursynthese schliesst sie sich wesentlich an das eigene Volkstum an, bei dem vor allem aus dem Urtümlichen, Einfachen und Kräftigen die Stärkung für die Gegenwart gesucht wird. Damit fällt auch die schwierige Konstruktion eines Wertsystems im Zusammenhang mit der Entwicklung weg. Das Wertsystem entspringt ohne weiteres aus dem eigenen historischen Lebenszusammenhang und, sofern über diesen etwa in die Antike hinübergegriffen wird, ist diese durch ihre historische Verschmelzung mit unserem eigenen Leben geradezu ein Bestandteil dieses selber. Sein und Sollen rücken wieder ganz nahe zusammen. Es handelt sich eigentlich nur darum, aus dem historischen Sein die grundlegenden, uranfänglichen Triebkräfte herauszulesen und zu rekonstruieren. Es entfällt damit auch die Aufgabe einer Verteilung und Ausgleichung der einzelnen Kulturwerte miteinander. Sie ist bereits vollzogen und braucht nur weitergeführt zu werden, indem überall auf das Kräftige, Gesunde und Historisch-Anschauliche statt auf das Begriffliche und Abstrakte zurückgegangen wird. Sofern die einzelnen Kulturgebilde selber in Theologie, Rechts- und Kunstwissenschaft, Nationalökonomie untersucht werden sollen, verselbständigen sie sich zu „systematischen Geisteswissenschaften", die im wesentlichen auch überall die historische Entwicklung dieser Gebiete anschaulich und suggestiv vorführen. Ein guter Teil der geschichtlichen Wissenschaft strömt in die so verselbständigten Kulturwissenschaften ein, die untereinander zu einer inneren Einheit zu bringen immer weniger Bedürfnis ist. Das Zentrum bleibt aber doch die historisch-lebendige Anschauung von der eigenen Nation, und da kommt auch der enge Zusammenhang des Geistig-Kulturellen mit den realen, ökonomischen und soziologischen Bedingungen vielfach zur Erkenntnis, so dass man mit Recht von einer eigentümlichen Soziologie und Wirtschaftsphilosophie der historischen Schule reden darf. Der in alledem leitende Entwicklungsbegriff wurde aber bei diesen Verengungen und Zerspaltungen der Probleme, bei dem steigen-

den Anschluss an empirische Beobachtungen und Deutungen immer weniger eine theoretische Frage, immer mehr eine Selbstverständlichkeit und eine rein intuitiv dem Gang der Dinge folgende Konstruktion des sich im Besonderen bewegenden Allgemeinen. Gefühl für das Lebendige und Anschauung vom Leben war im Grunde alles, und damit hielt man die kausalpragmatischen Erklärungen ferne. Die rein gelehrte Forschung auf den vom eigentlichen Volkstum entfernten Gebieten folgte den gleichen Grundsätzen für sich selber, ohne den Zusammenhang mit der Menschheit und ihrem Fortschritt allzu stark zu betonen. Ueberall ist es eine Versachlichung und Hingebung an das empirische Detail, was im Ganzen der Historie und der Vertiefung des historischen Geistes sehr wohl bekommen ist, aber den schweren Hauptfragen aus dem Wege geht[1]).

Ein gewisser Quietismus war die Folge. Den aber hat die in den vierziger Jahren neu einsetzende politische Bewegung durchbrochen. Erst jetzt erhebt sich daher wieder die eigentliche Historie zur politischen Geschichtsschreibung, die Gegenwarts- und Zukunftsproblemen dienen will. Die politischen Historiker oder die preussische Schule, wie man sie im Ausland nennt, treten auf den Plan. Ihr Unterschied von der historischen Schule und ihren geistigen Nachbarn ist aber doch nur ein relativer[2]). Sie hebt die Aufgabe einer neu zu schaffenden Kultursynthese wieder aufs schärfste willensmässig hervor und verengt sie wesentlich auf die Schaffung eines deutschen Staates, den sie aber doch auch nur im engsten Zusammenhang mit seinen Kulturwerten denken kann. Dieses Ziel verlegt sie ganz im Sinne der Organologen schon in das Wesen der deutschen Geschichte, und die Herausentwicklung dieses Zieltriebes schildert sie mit einem rein intuitiven, dem empirischen Material sich anschmiegenden Entwicklungsbegriff. Es ist nicht bloss preussische Parteilichkeit, wenn die Konstruktion die Richtung

[1] Die Details zu dieser Charakteristik bei Rothacker S. 62—130: „Der Lebensbegriff der Historischen Schule."

[2] Wie Ritter 424 zunächst bezüglich des Verhältnisses zu Ranke mit Recht behauptet: es ist ein „Unterschied des Grades".

auf Kleindeutschland einschlägt, sondern das Bedürfnis nach einem konstruktiven und organischen Zusammenhang überhaupt, der das Ergebnis als Zieltrieb schon in den Ansatz aufnimmt. Die Grossdeutschen wie F. Vischer und Konstantin Franz verfahren ja nicht anders, nur dass ihr Entwicklungsbegriff weniger bestimmt Anlage und Ziel konstruieren kann, weil sie kein erkennbares Ergebnis vor sich haben. Es sind durchaus die alten Begriffe, nur unphilosophischer, naiver, anschaulicher, empirischer und auch willkürlicher gebraucht. So ist es wohl begreiflich, dass, als einer der bedeutendsten und geistvollsten unter ihnen, J. G. Droysen, gegenüber dem von England herüberdringenden historischen Naturalismus und Naturgesetzlichkeitsprinzip die Grundsätze dieser Schule auch theoretisch zu formulieren übernahm, seine Darlegungen sehr stark auf Schleiermacher und Humboldt, auf die Romantiker und die historische Schule zurückgingen. Nur sind die alten Unterschiede jetzt vergessen und verwischt und scheint es nur eine einheitliche deutsche Methode zu geben. Der knappe, aber geistvolle „Grundriss der Historik" 1868 geht demgemäss zurück auf Humboldts Ideen- und Fortschrittslehre, und lehrt im Anschluss an Schleiermacher und die historische Schule die Besonderheit der historischen Methode als Kunst des Verstehens. Dieses Verstehen ist ein intuitives Deuten von Willenshandlungen und Zweckzusammenhängen, von zeitlichen Abläufen auf den verschiedenen Kultur- oder Wertgebieten. Die Zusammenfassung dieser Gebiete zur historisch angeschauten Totalität des Menschentums ist dann wie bei Schlegel der Inbegriff der Bildung, und solche Bildung strebt wieder unter Leitung der historischen Selbstanschauung nach der Erzeugung eines national-individuellen Körpers. Es ist der ethisch-national gefärbte Historismus der vorbismarckschen Zeit, in der Ferne von Humboldt und Schleiermacher genährt, in seiner Gegenwart erfüllt von einem kulturell vertieften Nationalgedanken. Mit der grösseren Aktivität des gestaltenden Willens verbinden sich aber auch wieder verstärkte universal-historische Beziehungen und Ziele. Der Fortschritt oder die Entwicklung des Ganzen besteht wie bei Hegel in der Folge der

Nationen und der Steigerung des historischen Gehaltes: das alte Bild des Fackellaufes. „Die Kontinuität dieses Gedankens ist die Dialektik der Geschichte“, heisst es mit freilich völliger Verblassung der eigentlichen Hegelschen Logik. Die letztere ist untergegangen in dem allgemeinen intuitiven Bild des Werdens. Die historische Schule hat in dieser Hinsicht gesiegt. Und bei diesen Gedanken, die nur immer mehr in den einer verstehenden, intuitiven Psychologie herübergleiten, ist es bei der Hauptmasse der deutschen Historiker grösseren Stils bis heute geblieben. Auch der Unterschied zwischen dem Kausalismus und der Lehre von den Ideen oder Tendenzen ist verwischt, und man nennt die letzteren selber oft genug ganz einfach „Kausalitäten“, obwohl dieser Ausdruck im Grunde nur für den Zusammenhang physischer und physiologischer Einzelvorgänge oder deren Summierungen passt. Die Gesamtanschauung bleibt dabei doch der Organologie verwandt.

In der nicht-politischen Geschichte freilich drangen die anglo-französischen positivistischen Methoden um die Mitte des Jahrhunderts ein. Wilhelm Scherer, der vortreffliche Biograph Jacob Grimms, hat in seiner eigenen Sprachwissenschaft und Aesthetik ihren Gedanken zu erliegen begonnen und seitdem ist dieser Anschluss, namentlich auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft, immer weiter ausgedehnt worden. Auch in den bereits von der historischen Schule aus der Einheit des Historischen gelösten und doch zugleich völlig historisierten systematischen Geisteswissenschaften lässt sich das beobachten. Die historische Schule Schmollers ist nicht mehr die alte, sondern ist soziologisch, ethnologisch, geschichtsgesetzlich und verweist auf Mill, Morgan und Spencer. Die religionsgeschichtliche Forschung eines Usener und Albrecht Dietrich drängt auf induktive Entwicklungsgesetze und arbeitet mit dem ethnologischen und folkloristischen Material, um die grossen Religionen diesen Analogien zu unterwerfen. Die Entwicklungsbegriffe der systematischen Geisteswissenschaften werden immer stärker vom Positivismus durchsetzt und immer uneinheitlicher und fraglicher. Schliesslich hat Lamprecht auch die politische Geschichte in diesen Rahmen hineingezwungen. Alle aber

behalten dabei gewisse Züge der alten „mystischen" deutschen Schule bei, auch Lamprecht. Das hat dann freilich alle Entwicklungsbegriffe in Konfusion gebracht und schliesslich gerade das Problem eines spezifisch-historischen, von physikalisch-chemischen und biologischen Evolutionen zu unterscheidenden Entwicklungsbegriffes neu gestellt.

Das weist darauf hin, dass man die deutsche, wesentlich und dauerhaft doch von der historischen Schule und ihrer romantischen Ursprungsatmosphäre bedingte Historie nicht für das allein Mögliche und Normale halten darf. Man muss neben ihrer Uebergeistigkeit und ihrer immer etwas mystischen Entwicklungsidee die realistische und den Naturwissenschaften nachstrebende westeuropäische Historie und Geschichtsphilosophie im Auge behalten. Aber auch innerhalb ihres eigenen ursprünglichen romantischen Horizontes blieb sie nicht ohne scharfen Widerspruch, der ihre innere Problematik lehrreich beleuchtet. Es ist der Widerspruch Schopenhauers einerseits, Kierkegaards andererseits.

Schopenhauer ist ein durch und durch romantischer Philosoph. Er teilt den Aesthetizismus, das Gemeingefühl, die Musikalität, die Allerweltsanregung und die exotischen Neigungen der Romantik und kommt damit auf den Weg nach Indien. Ebenso teilt er die Vitalisierung der Welt und der Dinge durch die Zurückführung auf ein kosmisches Bewegungsprinzip, auf den Willen oder das Leben, das ihm an Stelle der Hegelschen Idee und der Schellingschen Identität tritt, sich also der logischen oder werthaften Festlegung durch jene Denker grundsätzlich entzieht und zur alten romantischen Unbegrenzbarkeit zurückkehrt. In dieser romantischen Situation zieht er die einer wesentlich ästhetischen Weltanschauung so naheliegende pessimistische Konsequenz mit einem einzigartigen Radikalismus. Er verzichtet auf jedes innerweltliche Zukunftsideal, auf jede Kultursynthese, auf jeden Sinn des Lebens. Er sieht in der Unbegrenzbarkeit und Unendlichkeit des Lebens dessen absoluten Widersinn und innere Unmöglichkeit, und macht aus dem Hamletismus der Romantik eine erkenntnistheoretisch-metaphysisch weitschichtig begründete Theorie. Mit der

gegenwärtigen Kultursynthese verschwindet auch jede Beziehung der Geschichte auf Sinn und Zweck überhaupt; sie wird als blosse Erscheinung des Willens nach Kantischen Prinzipien dem blossen — übrigens bei ihr nicht durchführbaren — Kausalismus ausgeliefert und damit grundsätzlich entwertet und vernichtet. Mit aller Organologie und allem ähnlichen ist es aus; die Annäherungen Schopenhauers an sie, wenigstens auf dem Gebiete der Biologie, sind nur scheinbar, da sie nur metaphysische Deutungen kausaler Verhältnisse aus der Pseudoteleologie des sich selber missverstehenden Willens sind. Pessimismus im Wertsystem und gleichgültiger Kausalismus in der logischen Erfassung der Historie hängen eng zusammen. Unerschöpfliche Invectiven gegen Historiker und Philosophen, die der Geschichte eine Konstruktion und einen Sinn abgewinnen wollen, sind die Folge, natürlich auch gegen alle Männer der historischen Schule. Das Entscheidende sind aber nicht diese Negationen, die im Grunde immer nur den von Hause aus zum Pessimismus -Neigenden Eindruck gemacht haben, sondern die hinter alledem stehende Position einer überlogischen und ausserlogischen Bewegtheit des Lebens an sich, die durch ihre Unruhe die Erscheinungswelt erzeugt und in der Erscheinungswelt die rastlose Ursache aller Begehrungen und Bildungen in unendlichem Prozesse ist. Sie ist, weil ausserlogisch oder metalogisch, nur durch Intuition als Ganzes zu erfassen und ebenso sind ihre Bewegungen im einzelnen nur intuitiv verstehbar, nie logisch oder teleologisch konstruierbar. Das geht nun aber nicht nur weit weg von Hegels dialektischem Rationalismus, sondern auch von dem organischen Denken der historischen Schule und der Romantik selbst. Die Historie und ihr Gesetz wird dadurch Sache einer Divination und künstlerischen Einfühlung, sobald man sie wieder positiv nimmt und von ihrer pessimistischen Entwertung befreit. Das ist bei Nietzsche, Simmel und Bergson der Fall. Hier beherrscht der Schopenhauersche Begriff des Lebens alles und lässt bei dem Mangel jeder logischen oder werthaften Richtung nur die souveräne Genialität des wertsetzenden Willens oder die Kontemplation einiger zufällig vorhandener Höhepunkte des Lebens übrig. Dem

letzteren nähert sich doch auch ein so grossartiger, feinfühliger und anschauungsgesättigter Historiker wie Jakob Burkhardt. Auch er hat seine romantische Jugendperiode gehabt und ist dann von Ranke ausgegangen. Aber indem er die Bewegtheit und Produktionskraft des historischen Lebens schliesslich — bei persönlichem Vorbehalt gewisser strenger moralischer Forderungen — doch nur ästhetisch zu würdigen wusste, geriet auch er an den Pessimismus, und zwar nicht bloss praktisch gegenüber den Schrecken der heutigen Welt- und Kulturlage, sondern auch grundsätzlich und metaphysisch gegenüber dem Sinn und der Deutbarkeit der Historie[1], was ihn nicht hinderte, ihren Windungen und Schöpfungen mit feinstem Gefühl für die Dynamik zu folgen und alles das wunderbar anschaulich wiederzugeben.

Wird es durch Schopenhauer problematisch gemacht, ob und wie es überhaupt aus der Bewegtheit des Historischen heraus zu einer werthaften Bestimmung und universalgeschichtlichen Konstruktion des Prozesses kommen könne, so ergibt sich ein ganz anderes Problem der aus der Romantik entspringenden Historie und Geschichtsphilosophie in dem Ausweg, den Kierkegaard aus der romantischen Situation gewonnen hat. Auch er war zunächst Romantiker durch und durch, hellsichtigster Alles-Versteher, unbedenklicher geistiger Experimentator, Geniesser und Koster aller psychologischen Möglichkeiten und im Zusammenhang damit auf eine grenzenlose Bewegtheit des Lebens eingestellt, wenn er auch auf die Werte der Historie dabei sich wenig eingelassen hat. Seine Doktorarbeit handelte von der Ironie und seine erste Lebensperiode bezeichnete er als die ästhetische. Es war sein Lebensproblem, vom Aesthetischen und Relativen zum Wahren und Absoluten zu kommen, da sein gleichzeitiger schwerer Lebensernst die ästhetische Situation nicht ertrug. Er sah dabei klar, dass man zu diesem Ziel nicht durch Betrachten und Wissenschaft, sondern nur durch einen Sprung und einen ausschliesslich hingebenden Willensakt kommen könne, der aus der ganzen seelischen Lage heraus determiniert und doch zugleich ein ganz persönlicher freier Akt ist.

[1] Siehe Karl Joel, J. B. als Geschichtsphilosoph, Basel 1918.

Nur durch Sprung und Paradoxie kommt man zum Absoluten und zwar zu einem äusserlich in der Geschichte sich darbietenden Absoluten, da jedes andere rein rational und lebensfremd ist. Wenn er diesen Sprung durch Hingabe an einen radikal individualisierten und subjektivierten, also immer noch romantisierten Pietismus vollzogen hat, so wäre das an sich nur eine Analogie zu den übrigen Konversionen und konfessionellen Festigungen. Allein er kehrt sich damit bewusst und mit scharfer philosophischer Beweisführung gegen eine der Hauptvoraussetzungen der romantischen Geschichtsphilosophie, der Dialektik wie der Organologie: gegen das hierbei vorausgesetzte Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, Essenz und Existenz, Tendenz und Individuum und eben damit gegen den ganzen pantheistisch-emanatistischen Hintergrund dieses historischen Denkens und Sehens. Er leugnet nicht die Kontinuierlichkeit des Lebens und das Hervorgehen des Sprungs aus allgemeinen Bestimmtheiten. Aber die persönliche Entscheidung und die dadurch erst bedingte reale Existenz ist ihm innerhalb dessen etwas völlig Paradoxes, Irrationales und Faktisches, das nicht in das Allgemeine und in die Tendenzen aufgelöst werden darf und kann. Es ist eine Neuschöpfung und positive Setzung, eine Entscheidung des Augenblicks, auf die gegenüber dem Allgemeinen immer alles ankommt. Sehr viel leiser ist das auch von Humboldt anerkannt und auf alle positiven Wertbeziehungen, nicht bloss auf den Sprung ins Göttlich-Absolute, bezogen worden. Ebendeshalb sind auch die Folgerungen für die romantische Geschichtstheorie von ihm nicht so scharf, leidenschaftlich und brennend gezogen worden wie bei Kierkegaard. Kierkegaard zerbricht den ganzen pantheistischen Hintergrund der Romantik und löst ihre Gottesidee in den Irrationalismus der aus der Lebensbewegung auftauchenden Offenbarung und paradoxen Glaubens-Entscheidung auf. Dies hatte auch der späte Schelling trotz alles Theismus nicht getan. Es ist eine Annäherung an den späteren Bergsonschen Gedanken einer *schöpferischen* Entwicklung, nur dass die Schöpfung nach Kierkegaard sich auf ein höheres Niveau des Durchbruches zur Innerlichkeit des Geistes und der Liebe fortsetzen soll. Auch

mit Nietzsche hat man ihn oft verglichen trotz des Atheismus des letzteren, weil auch Nietzsche die paradoxe, existenziale Entscheidung ohne wissenschaftliche Gründe und in lebendiger Anschauung geschichtlicher Mächte verlangt. Jedenfalls ist Kierkegaards Lehre ungewollt eine Annäherung an den historischen Realismus und an die Lehre von der entscheidenden Bedeutung des Wagnisses und des Unbegreiflich-Existenzialen in der Geschichte. Er glaubte es an der Geschichte der biblischen Offenbarung und an der verzweifelten Angst des Aestheten gelernt zu haben. Der Gedanke lässt sich aber ohne weiteres auf jede Stellungnahme und individuelle Wertentscheidung in der Geschichte wie in der Gegenwart übertragen. Damit wird dann die Spannung zwischen dem die Entwicklungskreise bestimmenden Allgemeinen oder Organischen und dem real-individuellen Schaffen und Entscheiden eine ganz andere, viel realistischere, aber auch begrifflich kaum mehr aufzulösende[1].

[1] Seine Hauptschrift in dieser Hinsicht sind die „Philosophischen Brocken" 1844, Deutsch von Schrempf, Jena 1910. Ueber die allgemeine philosophische Bedeutung Th. Häcker. S. K. und die Philosophie der Innerlichkeit. Kiel 1910. Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen" stellt ihn mit Max Weber zusammen wegen der ausserwissenschaftlichen voluntaristischen Stellungnahme zu den Werten, obwohl Weber im übrigen in jeder Hinsicht radikaler Antiromantiker ist.

FRAGMENT ÜBER GOETHE UND TOLSTOI

VON

THOMAS MANN

ES schien uns kein Zufall, dass Schiller und Dostojewskij kranke Menschen waren und es darum nicht, wie Goethe und Tolstoi, zu ehrwürdiger Hochbetagtheit bringen konnten. Dies schien uns vielmehr in ihrer Wesenheit tief begründet. Ebenso symbolisch ist die weitere äussere Tatsache, dass die beiden grossen Plastiker und Realisten *vornehmer Abkunft* waren, in eine bevorzugte soziale Stellung hineingeboren wurden, während die Helden und Heiligen der Idee, Schiller und Dostojewskij, der Sohn des schwäbischen Feldschers und der des Moskauer Hospitalarztes, kleiner Leute Kind waren und in beschränkten, unansehnlichen, man möge sagen: unwürdigen Verhältnissen all ihre Tage verbrachten. Ich nenne dies biographische Faktum symbolisch, weil sich darin die *Christlichkeit des Geistes* bewährt, dessen Reich, wie das Schriftwort lautet, „nicht von dieser Welt" ist, im Persönlichen so wenig wie im Ideellen und Künstlerischen, — entgegengesetzt auf ewig dem Reiche der Natur und ihrer Lieblinge, deren Wesen und Adel in der Tat ganz und gar „von dieser Welt", der leiblich-heidnischen Welt ist — darin beruht ihr „Realismus". Auch waren beide, Tolstoi sowohl wie Goethe, Realisten genug, sich ihrer bevorzugten Abkunft naiv zu freuen, ja, in einer Weise Gewicht darauf zu legen und sich davon durchdrungen zu zeigen, die sonderbar ungeistig anmuten müsste, wenn nicht klar wäre, dass sie selbst diesen Vorzug symbolisch nahmen, und dass sich ihr Bewusstsein davon mit dem Gefühl ihrer höheren, übersozialen, menschlichen

Vornehmheit auf eine gewisse kindliche Art verschränkte und vermischte. Goethe war seine edelbürgerliche Geburt so lieb, dass ihm das Adelsdiplom, als er es in Händen hielt, „nichts, gar nichts" bedeutete. „Wir Frankfurter Patrizier", sagte er, „hielten uns immer dem Adel gleich." Aber in demselben Gespräch und Zusammenhang äussert er auch, um seinen Ruf als Fürstenknecht zu widerlegen: „Ja, es war mir selber so wohl in meiner Haut, und ich fühlte mich selber so vornehm, dass, wenn man mich zum Fürsten gemacht hätte, ich es nicht eben sonderlich merkwürdig gefunden haben würde." Am Rande bemerkt: Es hätte durchaus bei ihm gestanden, Fürst zu werden. Wäre er der Aufforderung Napoleons gefolgt, seine Tätigkeit nach Paris zu verlegen, hätte er dort den „Cäsar" geschrieben, den Napoleon wünschte, und in dem Goethe nur seinem Jugendhass auf die „nichtswürdigen", die „niederträchtigen" Mörder hätte die Zügel schiessen zu lassen brauchen, — so hätte der Kaiser ihn mit Sicherheit zum Fürsten gemacht, wie er nach eigener Aussage Corneille dazu gemacht haben würde. Worauf wir hinweisen wollten, ist dies: wie nahe in Goethes Selbstgefühl das Bewusstsein seiner sozialen Wohlgeborenheit dem seines menschlichen Adels, seiner Gotteskindschaft steht, — beides fliesst zusammen zu einem und demselben Adelsbewusstsein oder „angeborenen Verdienst."

Graf Leo Tolstoi, wie man weiss, entstammte einer der ältesten und vornehmsten Adelsfamilien Russlands. Liest man seine Werke, „Kindheit" z. B. oder „Anna Karenina", diesen Roman aus der eleganten Moskauer Gesellschaft, so hat man vor allem das Gefühl, es mit einem Manne von der besten Kinderstube zu tun zu haben, dasselbe Gefühl, das einen auch beim Lesen von „Dichtung und Wahrheit" oder der „Wahlverwandtschaften" nicht verlässt. Aber auch jene intime und vielleicht kindliche Erscheinung, die wir eben bei Goethe bemerkten, finden wir bei Tolstoi wieder: sein Blutsadel und jene Auszeichnung, die das grosse Talent verleiht, gehörten ihm zusammen, ganz einfach, weil sie beide ihm gehörten, und in der Freude an sich selbst, von der er trotz aller Zerknirschungsanfälle sehr viel besass, vereinigte sich die Vorstellung beider. Der schriftstelle-

rische Ruhm, schrieb er an seinen Schwiegervater, beglücke ihn sehr; Schriftsteller und Aristokrat zu sein, empfinde er als höchst angenehm. „Schriftsteller und Aristokrat," — all seines Christentums, all seines „Anarchismus" ungeachtet, hat er nicht aufgehört, diese persönliche Mischung auf das markanteste darzustellen. Als Turgenjew die Bekanntschaft des jungen Tolstoi gemacht hatte, sagte er: „Nicht ein Wort, nicht eine Bewegung ist natürlich an ihm. Er posiert beständig, und es ist mir rätselhaft, wie ein so kluger Mann diesen kindischen Stolz auf seinen dummen Grafentitel haben kann." Da das derselbe Turgenjew war, der gegen einen französischen Verleger äusserte: „Ich bin nicht würdig, seinen Schuhriemen zu lösen", — so wird, was er damals sagte, wohl auf Wahrheit beruht haben. Was den alten Tolstoi betrifft, so erzählt Gorkij: „Sein äusseres, behagliches Demokratentum täuschte viele Leute, und ich habe oft gesehen, wie Russen, die Menschen nach ihren Kleidern beurteilen, einen Strom von ihrer abscheulichen ‚Offenherzigkeit' ergossen, die richtiger ‚die Vertraulichkeit des Schweinekobens' heisst. Und plötzlich kam unter seinem Bauernbart, unter seiner demokratischen, zerknitterten Bluse der alte russische ‚Barin', der hohe Aristokrat zum Vorschein: und die Nasen der treuherzigen Besucher wurden sogleich blau von der unerträglichen Kälte, die von ihm ausging. Es war eine Freude, dieses Geschöpf von reinster Rasse zu sehen, die edle Anmut seiner Bewegungen, die stolze Zurückhaltung seiner Rede zu beobachten, die erlesene Schärfe seiner mörderischen Worte zu hören. Er liess gerade so viel vom ‚Barin' sichtbar werden, wie für diese Knechtsseelen nötig war, und wenn sie den ‚Barin' in Tolstoi weckten, so kam der leicht und natürlich und erdrückte sie so, dass sie zusammenschrumpften und winselten." — Die blauen Nasen wecken weimarische Erinnerungen, erkältende Erinnerungen an dortige Empfangs- und Huldigungsszenen, — nur dass Goethe erstens nicht so boshaft war, den „behaglichen Demokraten" überhaupt erst zu spielen, und dass sich zweitens noch hinter seiner repräsentativsten Miene mehr Liebe verbarg, als Tolstoi je besessen hat, — er, von dem Turgenjews Scharfsichtigkeit urteil-

te: sein letztes und schrecklichstes Geheimnis sei, dass er niemanden lieben könne als sich selbst. Eine „Freude“ in Gorkijs Sinn aber ist es z. B., Tolstoi auf dem Petrowsker Jahrmarkt zu sehen, wohin er mit Behrs von seinem Gute in Samara in den siebziger Jahren fuhr, und wo er sich in dem bunten Gewühl der Bauern, Kosaken, Baschkiren und Kirgisen durch seine Liebenswürdigkeit sehr populär machte. Sogar mit Betrunkenen, heisst es, scheute er sich nicht, Gespräche zu beginnen. Da ereignet sich nun der folgende stille und charakteristische kleine Vorfall. Ein betrunkener Bauer will ihn im Ueberschwang seiner Gutmütigkeit umarmen. Aber ein „strenger“, ein „ausdrucksvoller“ Blick aus Leo Nikolajewitschs Augen trifft ihn und e r n ü c h t e r t den Mann, hält ihn zurück. „Der Bauer liess von selbst seine Hände fallen und sagte: ‚Nein, so, schon gut‘.“ — Was lag in diesem Blick, was so ernüchternd, ablehnend und bändigend wirkte? War es das Bewusstsein des „Barins“ oder das des grossen Schriftstellers? Das ist gerade in diesem Fall absolut nicht auseinanderzuhalten, — objektiv so wenig, wie es, zweifellos, subjektiv auseinandergehalten wurde.

„Wenn Leo Nikolajewitsch gefallen wollte,“ berichtet Gorkij, „so konnte er das leichter als eine kluge und schöne Frau. Stelle dir eine Menge von allen möglichen Leuten vor, die in seinem Zimmer sitzen: der Grossfürst Nikolai Michailowitsch, der Hausmaler Ilja, ein Sozialdemokrat aus Jalta, ein Musiker, ein Deutscher, der Dichter Bulgakow usw. usw., und alle schauen ihn mit denselben verliebten Augen an, während er ihnen die Lehre Lao Tses erklärt . . . Ich pflege ihn genau so anzuschauen wie die anderen. Und jetzt sehne ich mich, ihn noch einmal zu sehen — und werde ihn niemals mehr sehen.“ — Eines ist offensichtlich: Es war n i c h t die Lehre Lao Tses, die diese Verliebtheit in aller Augen brachte. Diese Lehre wäre allgemein nur so geringem Interesse begegnet, ohne Den, der sie vortrug. Jene „Verliebtheit in aller Augen“ aber ist genau dieselbe, die der Herzog Karl August im Sinn hatte, als er Goethen die Grüsse des von Russland kommenden Kaisers Napoleon

ausrichtete und hinzufügte: „So wirst du von Himmel und Hölle beliebäugelt.“

Uebrigens waren die demokratischen Muschik-Blusen, die Tolstoi trug, stets sehr sauber, aus feinem, weichem Stoff, höchst bequem und angenehm, und seine Wäsche war parfümiert. Das heisst: nicht er selbst parfümierte sie, sondern die Gräfin tat es, und er, der es sehr gern hatte, gab sich den Anschein, als merke er es nicht — wie er sich auch den Anschein gab, nicht zu merken, dass die vegetarischen Gerichte, die er ausschliesslich zu sich nahm, mit Bouillon bereitet waren. „Sein Gesicht ist das eines Bauern,“ berichtet ein Augenzeuge, „mit breiter Nase, wettergebräunter Haut und dichten, überhängenden Brauen, unter denen kleine, graue, scharfe Augen hervorstechen. Aber trotz der bäuerlichen Gesichtszüge erkannte man in Leo Nikolajewitsch sofort den Angehörigen der höchsten Gesellschaft, einen weltgewandten, vornehmen russischen Herrn.“ So, etwa mit einem Grossfürsten Englisch oder Französisch konversierend, erinnert er sehr an Goethe, dem Fürsten aufwarten, und der es nicht für Raub an seinem menschlichen, seinem Gottesadel erachtete, die Banalität weltmännischer Gewandtheit und Vornehmheit damit zu verbinden. Als Tolstoi in London Alexander Herzen besuchte, durfte dessen Tochter, die junge Natalja Alexandrowna, auf ihren flehentlichen Wunsch in einer dunklen Zimmerecke dabei anwesend sein, um den Verfasser von „Kindheit und Knabenalter“ leibhaftig zu sehen. Mit klopfendem Herzen erwartete sie Tolstois Erscheinen, war aber bitter enttäuscht, als sie einen Mann gewahrte, der nach der letzten Mode gekleidet war, gute Manieren hatte und ausschliesslich über Hahnen- und Boxerkämpfe sprach, die er sich in London angesehen. „Nicht ein Wort, das vom Herzen kam, nicht ein Wort, das meinen Erwartungen entsprochen hätte, vernahm ich während des einzigen Zusammentreffens, bei dem ich gegenwärtig war.“

Es gibt keine ähnliche Nachricht über Dostojewskij oder Schiller. Niemals haben diese die Erwartung der Welt durch Weltlichkeit enttäuscht. Die Söhne des Geistes wirken persönlich geistlich, wie der hoffnungsvolle Durchschnitt es sich von

denen verspricht, die ihm die Seele erschütterten. Die tiefe, bleiche, leidvoll-heilige Verbrechermiene Dostojewskijs entsprach den Vorstellungen, die das Russentum von der Erscheinung seines Genius hegt, wie die kühne, sanfte, schwärmerische und ebenfalls kranke Physiognomie Schillers, mit offenem Hemdkragen und lose um den Hals geschlungenem Seidentuch, dem Bilde entsprach, den das deutsche Gemüt sich von seinem Helden mochte entworfen haben, — während dagegen Goethe, nach Riemers Schilderung, im blauen Ueberrock unter seine Gäste tretend, „das kräftig-ausdrucksvolle Gesicht von Luft und Sonne zeugend, umwallt von schwarzen Seitenlocken, das Hinterhaar in einen Zopf gebunden, einem wohlhabenden, behaglichen Pachter oder einem vielversuchten Stabsoffizier in Zivilkleidung eher glich als einem sentimentalen und umbratilen Dichter". Auch ist von vornherein sicher, dass von jenen beiden keiner je durch die Bekundung eines banalen Interesses an Hahnen- und Boxerkämpfen die Verehrung befremdet hat, wogegen der Sinn für das Sportliche, der Geschmack an körperlicher Uebung, Leibeszucht und -glück im Leben Tolstois wie in dem Goethes eine charakteristische Rolle spielt. Man nennt dergleichen Tendenzen „ritterlich" — und deutet damit die Körperlichkeit jenes Adels an, der von dieser Welt ist. „Man musste ihn sehen," schreibt Riemer über Goethe, „wie er stark und fest auf seinen Füssen stand, wie er einherging ernsten und sichern Schrittes und doch gewandten Körpers. Eine frühe Gymnastik, Tanzen, Fechten, Schlittschuhlaufen, Reiten, sogar Kurier- und Parforceritte, hatten ihm diese Beweglichkeit und Gewandtheit mitgeteilt; die ihn auf den schlimmsten Pfaden keinen Fehltritt tun liess, nicht in Gefahr des Ausgleitens, des Fallens brachte, dass er über Glatteis, schmale Stege, schroffe Fels- und Fussteige leicht und sicher hinauskam. Wie er als Jüngling in Felsklüften und Steingeröllen mit seinem fürstlichen Freunde herumklettert, Turmhöhen und Alpenklippen mit Gemsenfreche erklimmt, so ist ihm bei seinen geologischen Forschungen fünfzig Jahre hindurch kein Berg zu hoch, kein Schacht zu tief, kein Stollen zu niedrig und keine Höhle labyrinthisch genug . . ."

Das hohe Interesse, das Leo Tolstoi an seinem Körper nahm, und das sich sowohl auf negative wie auf positive Weise bekundete: negativ durch christlich-asketische Schimpfereien auf diesen seinen tierischen Leib, durch solche Sentenzen, wie, dass der Leib dem wahren Guten ein Hindernis sei und durch Redensarten wie: „Ich schäme mich, von meinem ekligen Körper zu sprechen," — positiv aber durch jederlei Zucht und Wohltat, die er ihm zuteil werden liess, — dies Interesse also beginnt in dem Augenblick, von dem er in den „Bekenntnissen" erzählt: wie er als kleines Kind in einer Holzwanne sitzend, eingehüllt in den Geruch des Kleienwassers, in dem man ihn badet, zum erstenmal seinen kleinen Körper mit den vorn an der Brust sichtbaren Rippen bemerkt und sofort eine starke Zuneigung zu ihm fasst. Tolstois Gesicht war im gewöhnlichen Sinne hässlich, und er litt schwer darunter, er war überzeugt, dass es für einen Menschen mit so breiter Nase, so dicken Lippen und so kleinen grauen Augen kein Glück geben könne, und er gesteht, dass er alles für ein hübsches Gesicht hingegeben hätte. Der Jüngling, den das Problem des Todes quält, der über allen höchsten und letzten Fragen grübelt, und zwar auf eine Art, die durchaus nicht kindlicher und unreifer ist, als die des „greisen Propheten", — dieser Jüngling ist zugleich unausgesetzt mit seinem Aeusseren beschäftigt, zeigt sich erfüllt von dem Wunsch, elegant, comme il faut zu sein und setzt den äussersten Ehrgeiz in die Tugend, Ausbildung, gymnastische Kultur seines Körpers, turnt, reitet, jagt, als hätte er keinen höheren Gedanken im Kopf und beabsichtige auch nicht, je einen solchen darin zu haben. Seine Passion für die Jagd war so übergross, dass er seiner Frau gestand, unter Menschen vergässe er Sofia Alexandrownas nie, aber auf der Jagd denke er an nichts als an sein Doppelgewehr. Aus mehr als einem Bericht und Briefe Solcher, die ihn in seinen Mannesjahren gekannt, geht hervor, was für ein kühner Sportsmann er gewesen, wie er über Gräben und Abgründe mit erstaunlicher Behendigkeit zu springen pflegte und ganze Tage in der Einöde verbrachte. Einen besseren Gefährten, heisst es, habe man sich nicht denken können. Der christliche oder

buddhistische oder chinesische Pazifismus seiner späten Jahre verbietet ihm selbstverständlich das Töten von Tieren, obgleich die unverwüstliche Kraft und geschulte Behendigkeit seines Körpers ihm die Jagd noch immer erlaubt hätte, und obgleich er auch die grösste Lust dazu hatte. Er nahm Abschied von ihr. Er unterzog sich einer Prüfung und fand, dass er die Kraft besass, den Hasen laufen zu lassen. Dazu gehörte wirklich Kraft, in seinem Falle, wie deutlich aus der folgenden ausgezeichneten kleinen Anekdote hervorgeht, die Gorkij erzählt: Tolstoi zog einen dicken Ueberrock und hohe Schaftstiefel an und nahm Gorkij mit zu einem Spaziergang in den Birkenwald. Er sprang wie ein Schuljunge über die Gräben und Pfützen, schüttelte die Regentropfen von den Zweigen, streichelte die feuchten, seidigen Birkenstämme liebevoll mit der Hand und sprach dabei über Schopenhauer . . . „Plötzlich sprang vor unseren Füssen ein Hase auf. Leo Nikolajewitsch schnellte aufgeregt empor, sein Gesicht erhellte sich, und er liess einen Jagdruf hören wie ein richtiger, alter Sportsmann. Dann sah er mich mit einem neugierigen Lächeln an und fing herzlich und, menschlich zu lachen an. Er war bezaubernd in diesem Augenblick." — Noch schöner ist die Geschichte von dem Habicht, den der Alte über seinen Hühnern kreisen sieht, im Begriffe, zuzustossen. Leo Nikolajewitsch schaut unverwandt zu dem Raubvogel hinauf, die Hand über den Augen und „flüstert aufgeregt": „Der Schelm . . . jetzt, jetzt . . . er kommt . . . Oh, er fürchtet sich . . . Ich werde den Stallknecht rufen . . ." Und er ruft, der Habicht verschwindet. Aber Tolstoi ist voller Reue; er seufzt und sagt: „Ich hätte nicht rufen sollen. Er würde schon zugestossen haben." Es sind seine Hühner. Aber alle Sympathie dieses greisen Propheten des Pazifismus ist beim Habicht.

Ueber sein Söhnchen Jljuscha schrieb er in einem Brief: „Jljuscha ist faul, er wächst, und seine Seele ist noch nicht erdrückt von organischen Vorgängen." Was heisst das? Wachsen ist ja selbst ein organischer Vorgang, und wenn Wachsen unschuldig ist, so werden es auch die organischen Vorgänge sein, die durch das Wachstum herbeigeführt werden, und die

Tolstoi im Sinne hatte, da sie ihm sein ganzes Leben lang so schwer zu schaffen machten. Die kirchenväterliche Auffassung der Frau als instrumentum diaboli ist bei ihm nicht etwa bloss eine Stimmung aus der Zeit der „Kreutzersonate", sondern sie datiert von viel früher her, schon aus den Tagebüchern seiner Jünglingszeit, und wenn er von „organischen Vorgängen" spricht, so geschieht es im Geist jenes frühchristlichen Papstes, der zu Kasteiungszwecken eine ausführliche Liste aller widerwärtigen und übelriechenden Funktionen des Körpers aufstellte, — dieses Körpers, der zum Schlusse noch der Schande der Verwesung anheimfalle. Dergleichen rankünöse Betrachtungen hätte auch Tolstoi anstellen können, und er hat sie angestellt. Sehr sinnliche Menschen gerade kennen solche Stimmungen wohl. Maupassant nennt den Zeugungsakt einmal „schmutzig und lächerlich" — ordurier et ridicule — man kann nicht objektiver urteilen. Tolstois Sache war eine so zynische und heitere Objektivität nun freilich nicht. Seine Gehässigkeit gegen das Organische trägt einen Akzent subjektiver Qual und Leidenschaft, der erschüttert. Und doch ist er in dem Grade ein Gunstkind der schaffenden Macht, des organischen Lebens, dass man bis auf Goethe zurückgehen muss, um eines Menschenwesens ansichtig zu werden, dem es „so wohl war in seiner Haut" wie ihm. Ja, die Parallele ist genauer: Bei beiden vermischt sich auf dieselbe Art das gesegnetste organische Wohlsein, das bis zum organischen Rausch gehen kann, mit der radikalsten Melancholie, der tiefsten Intimität mit dem Tode. Der stutzerhafte und ausschweifende Studiosus Goethe in Leipzig flieht jeden Augenblick die Gesellschaft der Menschen, Kartenspiel und Tanz, um sich der Einsamkeit zu ergeben. Sein Glanz, seine kindische, ja fratzenhafte Ausgelassenheit im Freundeskreise, etwa mit den Jakobis, Heinse, Stilling in Elberfeld, ist zur Genüge bezeugt. Er schneidet Gesichter, tanzt um den Tisch wie ein Narr, kurz, weiss sich vor mysteriöser Trunkenheit nicht zu fassen, so dass die umsitzenden Philister ihn für verrückt halten. Und das ist derselbe Goethe, dessen „Werther" mehr als einen jungen Menschen zum Selbstmord trieb, und der sich selbst im Selbstmorde

übte, indem er ein scharfes Dolchmesser, das auf seinem Nachttisch lag, sich jeden Abend ein wenig tiefer in den Körper zu treiben suchte.

Wir beobachten denselben animalischen Uebermut bei Tolstoi, und zwar bis in sein hohes Alter, das ohne die Würde, Gemessenheit, repräsentative Gehaltenheit von Goethes Spätzeit ist. Das darf nicht wundernehmen. Denn wer wollte zweifeln, dass Goethe das Leben ernster, schwerer, vorbildhafter geführt hat, als der slawische Junker; dass seine Kulturarbeit im Grunde viel mehr wirkliche Entsagung, Beschränkung, Zucht und Selbstbändigung bedingte als Tolstois radikalistisch-hilfloses, im Halbwilden und Absurden steckengebliebenes Vergeistigungswerk? Seine Adelsanmut war, wie auch Gorkij sie schildert, die eines edlen Tieres. Zur Würde des Gesitteten, des Ueberwinders hat er es niemals gebracht. Es ist nichts weiter als liebenswürdig, von den Possen zu hören, die er mit Kindern trieb, den Schnurren, die er ihnen erzählte, den Turnspielen, an denen er sich mit ihnen ergötzte, den unendlichen Krocket-, Lawn-Tennis- und Hockebock-Partien im Garten von Jasnaja Poljana, — Uebungen und Vergnügungen der jungen Welt, an denen er sich nicht nur beteiligt, sondern deren Seele er ist. Der Sechzigjährige läuft mit den Knaben um die Wette, und seine Velozipedtouren erstrecken sich zur Besorgnis der Gräfin über dreissig Werst. „Wenn es eine Unterhaltung gilt," erzählt ein Besucher, „die Beweglichkeit, Kraft und Gewandtheit erfordert, so wendet er seine Augen nicht von den Spielenden ab, mit ganzer Seele nimmt er an dem Gelingen oder Misslingen Anteil. Oft konnte er es nicht mehr aushalten und beteiligte sich selbst am Spiel, wobei er so viel jugendliches Feuer und muskulöse Geschmeidigkeit zeigte, dass man ihm nur mit Neid zusehen konnte." Im Familienkreis treibt er den reinsten Unsinn. Er hatte z. B. ein Spiel erfunden, das er „Numidische Reiterei" nannte, und das besonders die Kinder zu lärmendem Entzücken hinriss. Es bestand darin, dass Leo Nikolajewitsch plötzlich vom Stuhle aufsprang, eine Hand erhob, mit ihr in der Luft fächelte und so im Zimmer umherlief, wobei alle, Kinder und Erwachsene, seinem Beispiel folgten. Das

ist, wie gesagt, reizend, und um so reizender — wenn auch zugleich etwas sonderbar —, als von all diesem Uebermut aus Jahren n a c h seiner sogenannten „Bekehrung" berichtet wird, aus Zeiten seelischer Krisis, asketischer Verdüsterung, theologischer Grübelei. Aber was soll man von dem Vorfall sagen, von dem sein Schwiegervater Behrs erzählt, und der darin bestand, dass der greise Prophet, mit eben diesem Behrs im Zimmer herumgehend und scherzend, ihm plötzlich a u f d i e S c h u l t e r s p r i n g t? Er ist wohl gleich wieder heruntergesprungen; aber einen Augenblick hat er dort oben gehockt, wie ein graubärtiger Kobold, und das mutet unheimlich an! Ich fordere niemanden auf, sich den alten Goethe vorzustellen, wie er sich einem Besucher unverhofft auf die Schulter schwingt. Der Unterschied der Lebensstimmung ist deutlich. Die Verwandtschaft aber ist es nicht weniger.

DER RUSSISCHE GEDANKE

VON

KARL NÖTZEL

DAS Eigenartige im russischen Gedanken liegt darin, dass er sich — wenigstens in seinen, das europäische Geistesleben längst schon beeinflussenden Aeusserungen — nicht in derselben Weise offenbart wie der europäische Gedanke, d. h. nicht in eigentlichen Gedankengebilden, vielmehr wesentlich in künstlerisch vollendeten — ja kaum erreichten — Nachgestaltungen des vollen Lebens, d. h. in der Erzählung, im Roman. Wo aber hier der russische Gedanke Verzicht darauf leistet, sich im vollen Erlebnis geltend zu machen, da wird er uns aus dem Munde einer erdichteten Persönlichkeit gegeben — also wiederum unter Hinweis auf die ihn zum Leben rufenden Bedingungen. Hieraus ergibt sich bereits die Berufung des russischen Gedankens. Und dabei offenbart sich dann wieder einer jener seltsamen Widersprüche, die das ganze Kulturschicksal des russischen Volkes durchziehen und aus ihm den Weltmärtyrer machen: Der eigentliche, intuitive russische Gedanke wirkt dem europäischen gegenüber nachprüfend, d. h. kritisch, und das ist auch durchaus seine bewusste Haltung vor ihm: Er bedeutet heute die mächtigste Abwehr gegenüber dem westeuropäisch-amerikanischen, wesentlich auf Nützlichkeitserwägungen beruhenden Fürsichnehmen des Gedankens, künstlich losgelöst vom Erlebnis, dem er doch so untrennbar anhaftet wie die Linie dem Körper: Gegenüber dem sogenannten Rationalismus, der aus dem Menschen ein ganz unmögliches, in sich widerspruchsvolles Gespenst macht: Einen reinen

Geist, der dabei rein ungeistige Ziele hat. Ist aber auch der russische Gedanke zur Kritik des westeuropäischen berufen und wirkt er bereits auch in diesem Sinne — so ist er dabei doch da, wo er sich vollbewusst äussert, jenseits des ganzen Erlebnisses, sei es im reinen Gedankengebilde, sei es sogar durch den Mund einer erdichteten Person, an sich durchaus unkritisch! Nicht nur deshalb, weil etwa, da Russland eine eigentliche Denkgeschichte fehlt, die kritische Einstellung an sich nicht aufkommen konnte. (Auch das alte Indien schuf sich eine solche aus seinen Geistesbedürfnissen heraus, und das ist wohl überhaupt der Ursprung jeder Erkenntniskritik) — es leben vielmehr im Russen sehr starke, in tiefsten Seelenbedürfnissen verankerte, den Beweggründen nach übrigens durchaus einwandfreie Widerstände gegen die Kritik des Gedankens als solchen.

Der russische Gedanke ist (soweit er sich als solcher äussert und es nicht uns überlässt, ihn aus dem vollendet-gestalteten Menschenerlebnis loszulösen, dort steht er freilich über aller Kritik) ein Gedanke, der nie über sich nachdachte, niemals sich selber zur Frage ward — sich vielmehr immer und ausschliesslich vor der ausser-ichlichen Welt verpflichtet fühlt. Er ist zwar — um das gleich zu sagen — durchaus nicht rationalistisch, er läuft nur stets — eben seiner Unkritischheit wegen — Gefahr, auf den Rationalismus hineinzufallen und damit um sein eigentliches, immer praktisch-ethisches Endziel betrogen zu werden.

Hierin beruht die Tragik seines Schicksals, die heute zum Weltverhängnis zu werden droht. Aus diesem wesentlichen Mangel des russischen Gedankens — seiner Abneigung, über sich selber nachzudenken — ergibt sich aber auch schon ganz von selber sein zweiter Mangel: Die ihm innewohnende Verneinung des Suchens nach Wahrheit um ihrer selber willen, d. h. die dogmatische Beschneidung der geistigen Menschennatur als solcher. Und auch hier haben wir nicht nur einen rein theoretischen Mangel vor uns — vielmehr liegen wiederum gewichtige, seelische, von sich aus entscheidend mitbestimmende Ursachen vor: Die als unabweisbar notwendig befundene — und

der russischen Wirklichkeit gegenüber nur allzu erklärliche — Festlegung des russischen Gedankens auf rein praktische Ziele, die keine anderen neben sich dulden — und dann auch die eigentliche, wesentlich religiöse Einstellung des Russen, der seine letzten Fragen immer nur bereits dort stellt, wo der Verstand als solcher nicht mehr als zuständig anerkannt wird.

Mithin bleibt für die Auswirkung des russischen Gedankens — immer wieder, sofern er bewusst auftritt — nur zweierlei: Erstens aufbauend (synthetisch): die Ausgestaltung der zu diesem Zwecke und nur zu ihm zu durchdringenden Wirklichkeit im Sinne seiner praktisch-ethischen Richtung — zweitens, rein erforschend (analytisch): Die Erschliessung aller in einem Wirklichkeits- oder Gedankengebilde liegenden Folgen für den Menschen bzw. für die Beziehung der Menschen zueinander — wiederum im Sinne ursprünglich feststehender, praktisch-sittlicher Ziele.

Namentlich in der zweiten Richtung hat der russische Gedanke mustergültig gewirkt, und liegt hier wohl seine vornehmlichste, bewusste Leistung. Freilich erschöpft sich damit keineswegs die Bedeutung des russischen Gedankens: Sie liegt vielmehr — wie bereits betont — vor allem in seiner Offenbarungsart. Wir haben hier einen wesentlichen Beitrag zur Ergründung der Natur des menschlichen Gedankens vor uns.

Um alles in allem gleich zu sagen: Die Bedeutung des russischen Gedankens, der es ablehnt, über sich selber nachzudenken und in sich ein Ziel um seiner selber willen zu erblicken, der vielmehr erst dann auftritt, wenn die Ziele, zu denen er führen soll, für den ihn Denkenden über allem Zweifel stehen, und der mithin seine volle Stärke darin offenbart: die letzten Folgerungen einer Gedankengabe für den Menschen zu ziehen — die Bedeutung dieses Gedankens beruht vornehmlich in dem Hinweis auf die Rolle, die der Gedanke an sich, d. h. im Seelenhaushalte des Menschen, spielt.

Dieser der Erkenntniskritik durchaus abholde Gedanke ist offenbar dazu berufen, sie in ihrer Erweiterung — über das innere Wesen des Gedankens hinaus auf seine seelische, besser gesagt erlebnishafte Bedingtheit — wesentlich zu fördern, ja

geradezu vorwärtszutreiben in einer Richtung, die heute immer unabweisbarer wird: Bei dem stets offensichtlicher werdenden Versagen der sich auf dem reinen, vom Erlebnis losgelösten Gedanken gründenden geistigen Zurechtweisung des Menschen.

Wohlgemerkt, der russische Gedanke selber bei seiner unabweisbaren Richtung auf rein praktische Ziele, wird diese seine Aufgabe niemals anerkennen, wenn er sie auch bewusst erfassen würde.

Es handelt sich also bei der für das Geistesschicksal Europas und damit im gewissen Sinne der ganzen Menschheit zweifellos mitentscheidenden Auseinandersetzung zwischen dem geistigen Russland und dem geistigen Europa um eine ganz eigenartige Art von Zusammenarbeit: Ersteres, das geistige Russland, hat eigentlich bloss da zu sein und sich in seiner eigentümlichen Art zu entfalten — während die eigentliche Geistesleistung hier Westeuropa zufällt: in der restlosen Aufnahme des von Russland vorgelebten Gedankens und seiner unerbittlichen kritischen Verarbeitung vermittelst der in Westeuropa erarbeiteten kritischen Werkzeuge.

Ob dieser ganz offenbar Europa zufallende Teil der geistigen Zusammenarbeit zwischen ihm und Russland gelöst werden wird, ist zweifelhaft, hängt einzig und allein ab von dem bewussten Erfassen dieser Aufgabe, dem Willen zu ihrer Bewältigung und schliesslich auch der Geneigtheit, gewisse Ueberlegenheitsansprüche aufzugeben — was sich heutzutage durchaus nicht mehr ganz von selber versteht, und auch keine rein verstandesmässige Forderung mehr bedeutet: Allzusehr gründet sich ja bereits das tief-innerlich erschütterte Selbstbewusstsein Europas auf dem Entwerten aller anderen Weltbewohner, und auf diesem Illusionsboden ruhen bereits viele seiner geistigen Stützen. Selbstbehauptung aber vor sich selber, d. h. Selbstachtung (mag sie noch so sehr erschlichen sein), ist die Voraussetzung zur bewussten Leistung.

Bleibt mithin die Rolle Europas zweifelhaft bei dieser geistig-lebenserhaltenden Zusammenarbeit (Symbiose) zwischen ihm und Russland — und schwebt von hier aus das geistige

Endschicksal der sogenannten Kulturmenschheit noch in der Luft, so ist dagegen jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass Russland die ihm hierbei zufallende Rolle voll und ganz spielen wird: Es hat ja — wie gesagt — bloss geistig da zu sein, und sich in seiner eigentümlichen Art zu entfalten — und daran kann es keine Menschengewalt hindern, auch nicht die furchtbarste, die jemals auf Menschen lastete, und gerade heute auf Russland lastet. Denn zweifellos liegt ja das menschheitliche Hauptergebnis der heute in Russland vor sich gehenden Ereignisse, welche die Augen der ganzen Welt auf Russland gerichtet halten, weder darin, dass das Weltübel, das hier überwunden werden sollte, als solches unabweisbar wird dem Menschheitsgewissen, noch darin, dass dieser erste, weltgeschichtliche, ganz im Grossen unternommene Versuch, dies Weltübel zu überwinden, als endgültig gescheitert betrachtet werden muss (und zwar, was den Charakter des in Frage kommenden Volkes anbetrifft, trotz der günstigsten Verhältnisse), vielmehr werden offenbar das letzte Wort hier diejenigen zu sprechen haben, die heute wiederum schweigen und dulden (und in deren Deutung bisher das eigentliche Kulturgeschenk Russlands lag) — jene neuen Heiligen, die in der östlichen Leidenswelt erstehen, und von denen wir noch etwas ganz Grosses, vielleicht Erlösendes zu erwarten haben: Denn zweifellos bereitet sich dort eine neuartige Ueberwindung des Lebens vor. Und wenn irgendwo, so äussert sich die Vorsehung darin, dass diese nie dagewesene Prüfung gerade dem Volke ward, das wohl am meisten mit ihr anzufangen, das den grössten menschlichen Nutzen aus ihr zu ziehen weiss — und das auch schliesslich am besten auf sie vorbereitet war.

An dieser Vorbereitung hat der eigentliche intuitive russische Gedanke wesentlichen Anteil genommen. Er wird sich hier in unabsehbare Möglichkeiten hinein entfalten: — die Bedingungen dazu sind zweifellos die günstigsten: seine Stärke beruht ja im Durchleuchten jedes Seins in Hinsicht auf den in seinen letzten seelischen Bedürfnissen erfassten Menschen. Offenbar ist diese Entfaltung des russischen Gedankens bereits geschehen, zunächst steckt sie aber wohl noch im vollen Erleb-

nis. Unsere europäische Aufgabe wird es sein, diese vorgelebten Geisteswerte durch restlose gedankliche Durchdringung in Menschheitsbesitz auszumünzen. Und jede Schattierung europäischer Geistigkeit findet hierbei die gerade ihr eigentümliche Aufgabe.

Gehen wir nunmehr auf die einzelnen Offenbarungsquellen des russischen Gedankens ein. Betrachten wir zunächst den eigentlichen, im vollen Menschenerlebnis vor uns hintretenden — mithin nicht bewusst als Gedanken — gegebenen russischen Gedanken. Und dabei wollen wir denn, um alles rein Persönliche nach Möglichkeit auzuschalten — zunächst einmal völlig absehen von dem uns von dem leibhaftigen Russen, sofern er uns gegenüberstand, Offenbarten — und uns auf des Russen Nachgestaltung in den grossen russischen Erzählungen beschränken, die ja nichts anderes zum Gegenstand haben, als eben die Deutung des russischen Menschen — in seiner Voraussetzungslosesten Offenbarung: als einfaches Volk.

Auch hier wiederum das Widerspruchsvolle, Tragische im russischen Schicksal: Dieses Volk, das durch die Jahrhunderte hindurch namenloses Leiden und unmögliche Vergewaltigung zu erdulden hatte, und mithin — gezwungen, alles nach innen zu erleben — der Welt ein vieldeutiges, nicht immer leicht zu enträtseltes Bild gibt, an dem sie, diese Welt, ihren Entwertensbedürfnissen nach, das Hässliche vor allem zu sehen geneigt ist — dieses vielgeduldige Volk fand zu seiner Deutung vielleicht die begnadetsten aller Wortkünstler. Dadurch allein — und eben weil mit so unabweisbarer Lebendigkeit uns vor Augen geführt — wäre das russische Volk bereits zu einem Weltvorbild geworden, wenn es auch nicht derartig Nachahmenswertes aufzuweisen gehabt hätte. Restlose Selbstbehauptung des sittlichen Menschen gegenüber letzter und dauernder Lebensbedrohung.

Dadurch aber, dass die grosse russische Wortdichtung nur den russischen Menschen deutet, und dass sie das in nahezu vollendeter Weise tut, müsste sich bereits in ihr der eigentliche russische Gedanke offenbaren. Und zwar in doppelter Hin-



sicht: Einmal, dem Inhalt der Dichtung nach — vorgelebt, und dann gedeutet von dem dies Erleben nachgestaltenden Dichter. Dabei ergibt sich in beiden Fällen — was das Wesen dieses Gedankens anbetrifft — ganz das gleiche: Die elementare Abneigung dagegen, den Gedanken an sich zu fassen, losgelöst von dem ganzen, auch eine Willens- und Gefühlsseite in sich schliessendem Erlebnis, von dem doch jeder Gedanke nur künstlich getrennt werden kann, d. h. nie ohne dass man ihm Wesentliches nimmt, d. h. ihn verstümmelt.

Diese einen scharfen Wirklichkeitsblick und eine ursprünglich starke Wirklichkeitsnähe verratende und somit zweifellos ein künstlerisches Element in sich bergende Abneigung vor dem „abgezogenen" Gedanken, durchzieht derartig das ganze bewusste Sichausleben des Russen, dass es durchaus nicht angeht, lediglich eine Folge der gerade in der Hauptblütezeit der grossen russischen Wortkunst drückendsten Zensur anzusprechen in der zweifellosen Tatsache, dass sich der eigentliche nationale Gedanke, der überall sonst auseinanderfällt in Wissenschaft, Philosophie und Gedankendichtung — in der grossen russischen Erzählung vereinigt. Dem verdankt sie ihre Lebensfülle: im Gegensatz zur romanischen Form beschränkt sich ja hier die Schilderung der Einzelgestalten durchaus nicht auf ihr Beteiligtsein an einer das Ganze zusammenhaltenden Handlung. Fast jeder Handelnde kommt vielmehr zur Deutung in seiner menschlich unabweisbaren Auseinandersetzung mit den Mitmenschen und dem Weltall.

Der Wille, den Menschen zu erfassen gerade eben in seinem Hineingestelltsein in das All, und gezwungen dazu, auf dessen endlose Fragen in seiner Weise zu antworten, dieser Wille, der eigentliche Dichterwille, kann demnach nicht nur als derjenige des dichterischen Nachgestalters des russischen Menschen gelten, vielmehr auch als der eigentliche, intime Wille dieses selber.

Und daraus folgt: Der eigentliche russische Gedanke ist der jedem rein dichterischen Nachschaffen des Menschen zugrunde liegende, d. h. also: der russische Mensch (sofern er

lebt und sich nicht deutet) blickt auf den Mitmenschen — wie der Dichter: er will ihn, den Mitmenschen, stets in seinem Gesamtsein erfasst wissen. Und wenn er, der einfache, sich nicht selber deutende Russe, dem Mitmenschen hierbei, zu seiner Erfassung, ohne weiteres sein volles Ich leiht, ohne zu überlegen, was an ihm nur ihm allein angehört, ja ohne auch nur das Vorhandensein von solchem anzunehmen — so liegt darin an sich nichts Unkritisches. Vielmehr bestimmt hier einerseits die Erfahrung: Die Gleichartigkeit der Lebensbedingungen für alle russischen Menschen (und darunter vor allem das auf jedem Einzelnen lastende Leidensschicksal, d. h. Armut und Knechtung) — andrerseits die Grundeinstellung zur eigenen Person: Man erblickt sie vor einem Hintergrunde, wo alle persönlichen Unterschiede schwinden: vor Gott — vor dem, als seine Kinder, die Menschen untereinander gleich sind, und auch alles menschliche Verschiedensein an sich als verschwindend erscheinen muss.

Dass indes der einfache — sich selber noch nicht deutende — Russe den Mitmenschen trotzdem in seiner jedesmal eigenartigen Lebenseinreihung auffasst, und diese für sich selber als unbegreifbar, wenigstens als unbeurteilbar annimmt, beweist einerseits, mit wie erstaunlicher Leichtigkeit der einfache Russe auch schwerstes erlittenes Unrecht vergibt (und das kann man gar nicht, wenn man den Täter nicht unschuldig findet, d. h. vor sich, dem Betroffenen, d. h. vor uns Menschen), andrerseits die elementare Abneigung des einfachen Russen davor, irgendwo abzuurteilen: Geradezu verblüffend ist ja seine Unerschöpflichkeit im Ausfindigmachen von Entschuldigungen für die nicht zu billigende Tat des Nächsten — während er selber ein begangenes Unrecht ohne weiteres eingesteht, und zwar eben als Unrecht — ohne für sich Entschuldigungsgründe anzuführen.

Schon das zwingt uns dazu, im einfachen, sich noch nicht deutenden Russen ein hohes Mass von natürlichem kritischen Sinn anzunehmen. Bestätigt wird das noch durch die auffallende, geistige Selbständigkeit verratende Fähigkeit des einfachen Russen, das Seiende vom Sollenden zu unterscheiden:

Wer immer mit ganz einfachen, eben aus dem Dorfe gekommenen Russen zu tun hatte, wird überrascht gewesen sein über die Sicherheit ihres sittlichen Urteils, und die unerschütterliche Bestimmtheit, mit der es diese sonst so Bescheidenen äussern. Und das bei grösster Bereitschaft, das eigene Nichtwissen auf allen eigentlichen Wissensgebieten anzuerkennen — und zwar durchaus nicht unter Aeusserung von Missachtung für das zu Wissende.

Ein meines Erachtens nach typisches persönliches Erlebnis sei angeführt: Ein über siebzigjähriger, des Lesens und Schreibens unkundiger Bauer hatte mich nach der Bewegung von Sonne, Mond und Sternen gefragt. Auf meine übliche Auskunft äusserte er: „Du hast viel mehr gelernt als ich, und das gönne ich dir und freue mich für dich, was aber am wichtigsten ist, das weiss ich ebensogut wie du!"

Man darf demnach ruhig behaupten: Der eigentliche, erlebte Gedanke des sich nicht deutenden Russen ist (bei aller seiner Lebensfülle, worin grade sein Eigenwert beruht) kritisch. Und das gilt auch von dem russischen Gedanken, sofern er sich bei den grossen Deutern des russischen Lebens aus dessen Nachgestaltung ergibt (das ist sehr wesentlich, da jene alle innerhalb ihrer Dichtung auch zu predigen anfangen). Da es sich hier aber um Dichtungen handelt von nahezu unerreichter künstlerischer Vollendung, tritt uns der eigentliche, reinste russische Gedanke seinem Inhalt und seiner Richtung nach als der Dichtergedanke entgegen: er erblickt seine Aufgabe darin, die unzerstörbare Unschuld des Menschen vor dem Menschen, die der Mensch unter wechselndsten Umständen erfassen muss, um seinen Mitmenschen lieben zu können, immer wieder von neuem zu beweisen. Der Dichtergedanke tut das, indem er die unbegrenzte Beeinflussbarkeit der Menschenseele und die für jeden anderen, sowohl dem Wesen wie dem Inhalt, wie der Intensität nach, unfassbare Einwirkung auf sie nachweist.

Und in diese Uraufgabe des Dichters, die grosse Freisprechung des Menschen, brachte der russische Gedanke — in seiner eigentlichen, das volle Erlebnis fassenden Offenbarung

— einige ganz neue Momente. Oder vielleicht besser gesagt: Er rückte einige von jeher wirkende, wesentlich freisprechende Momente in unabweisbare Beleuchtung, und gerade dabei beweist er aufs glänzendste seine eigentliche Fähigkeit: Alle Lebenszusammenhänge oder Gedankengebilde auf ihre letzte Bedeutung für den Menschen zu deuten — sofern er ein seelisch-geistiges Wesen ist: Wohl niemals vordem ward so unabweisbar nachgewiesen, dass ein jeder von uns wesentlich beeinflusst wird in seinem geistigen und tatsächlichen Verhalten zu seinen Mitmenschen durch seine gesellschaftliche Einreihung, in die er hineingeboren und hineinerzogen ward, dass wir in Gesinnung und Verhalten —vor allem im Voraussetzen von Empfindlichkeiten — einen Unterschied machen zwischen den Mitgliedern unserer eigenen Gesellschaftsschicht und denen aller anderen.

Ferner weist der russische Gedanke in seiner eigentlichen, noch im vollen Erlebnis vor sich gehenden Offenbarung auf einen Inhalt der menschlichen Seele hin, der bisher noch niemals in dieser Klarheit und Fülle erfasst worden war: Wir alle sind in unserem Innern unmittelbar und aufs tiefste beteiligt an dem Schicksal der Menschheit, — über den eben noch vorstellungserfüllt fassbaren grössten Ausschnitt aus ihr, den wir Nation oder Rasse nennen, hinaus bis zu unserer Vorstellung von dem Menschen, um dessen menschliche Würde wir immer und überall innerlich aufs tiefste besorgt sind.

Aus dieser inneren Interessiertheit am Menschenall schöpfen die meisten Menschen unbewusst ihren eigentlichen Lebensanreiz, ja ihr Eigenbefinden hängt bis in die Selbstachtung hinein auch von den Daseinsbedingungen ihrer Mitmenschen ab.

Damit haben wir die unseres Erachtens hauptsächlichsten Leistungen des eigentlichen russischen Gedankens beim Namen genannt: Sie sind nicht nur an sich kritisch unanfechtbar, vielmehr auch ihrem Inhalt nach kritisch: Aufklärend über das tatsächliche und das geistige Verhalten des Menschen zum Mitmenschen.

Indes — dieser eigentliche, noch im vollen Erlebnis gegebene russische Gedanke wird nicht als solcher, vielmehr nur in der künstlerischen Nachgestaltung des russischen Menschen

gegeben. Das würde an sich keinen Unterschied ausmachen gegenüber der unmittelbaren Darbietung als Gedanken: denn schliesslich liegt es im Wesen der künstlerischen Darstellung, die doch gleichbedeutend ist mit vollendeter Mitteilbarmachung, dass sie an alle gerichtet ist — ihrem vollen Inhalt nach. Indes geht alles Kunstschaffen in einem Seelenbereiche vor sich, das auf unmittelbaren Gewissheiten beruht — und in dem der bewusste Mensch ausserhalb seiner künstlerischen Betätigung nicht weilt.

Es kann sich demnach ein Widerspruch ergeben zwischen seiner unmittelbar in und für die Wirklichkeit kundgegebenen Willensäusserung einerseits und andrerseits der im Kunstwerk, durch seinen Inhalt und mehr noch durch seine künstlerische Gestaltung an sich geäusserten Richtung (die, wie wir bereits wissen, auf die grosse Freisprechung des Menschen vor dem Menschen geht). Dieser Widerspruch wird naturgemäss um so stärker zutage treten, je unabweisbarer die Forderungen sind, welche die tatsächliche Wirklichkeit, innerhalb deren sich der Künstler als Mensch ausleben muss, an ihn gerade eben als Menschen stellt und ihn so zur unmittelbaren Anteilnahme zwingt. Und das ist bei der russischen Wirklichkeit, die vornehmlich schreiendes Unrecht am Menschen und seine bittere Not zum Inhalt hat, im höchsten Masse der Fall. Das Unrecht am Volke und seine schwere Not steigerten sich aber gerade während der Blütezeit der grossen russischen Kunst zuzeiten derart, dass demgegenüber in voller, ungebrochener Geistigkeit, bei aller Gerechtigkeit vor dem Menschen, zu beharren gerade für ein Zeichen ursprünglich unnormaler Gefühllosigkeit hätte gelten müssen. Die Dichter, als an sich eindrucksfähigste Menschen, mussten demnach gerade in Russland am stärksten zur menschlichen Teilnahme an der Wirklichkeit innerlich gezwungen sein. Das gab ihnen jene unerhörte Wucht der Bildnerkraft, musste aber ihre rein menschliche — ausserhalb der Kunsttätigkeit weilende — Person auch aufs höchste in Mitleidenschaft ziehen und damit immer wieder aus der künstlerischen, allgemein menschlichen Einstellung herausreissen.

Das ist denn auch im höchsten Masse der Fall, derart, dass keiner der grossen russischen Dichter sich, selbst innerhalb seiner Dichtungen, mit blossem Gestalten begnügt, vielmehr immer wieder unmittelbar ins Predigen verfällt — bisweilen ganz einfach von sich aus (so verfährt Tolstoi, und das ist bei seiner Dichterkraft sogar kaum noch auffällig), bisweilen aus dem Munde von Personen, die nur dazu geschaffen wurden, meist nur lose in das Ganze hineinpassen und durch solche Predigten stets den Rahmen der Dichtung durchbrechen. (So verfährt vornehmlich Dostojewskij.)

Demnach ergibt sich bei allen diesen in das Kunstwerk eingeflochtenen Predigten stets ein unmittelbarer Gegensatz zu seiner eigentlichen ewigen und unverrückbar feststehenden Richtung: Der russische Dichter spricht als solcher alle Menschen voreinander frei, er weist immer wieder nach, dass jeder Mensch vor jedem andern unschuldig ist, weil keinem Menschen das Versuchtwerden eines anderen erschlossen sein kann. Der russische Mensch in dem russischen Dichter braucht dagegen die Schuld des Menschen vor dem Menschen — denn nur so kann er hoffen auf Erlösung des Menschen durch den Menschen. — d. h. auf eine so rasche, wie er sie nötig hat, um nicht an der Not seines Volkes zu verbluten. Dazu braucht er eine unmittelbare Handhabe, und das kann wiederum nur eine greifbare Menschenschuld sein, die so oder so zu beheben sein muss.

Es geht demnach ein tiefer Zwiespalt durch die grossen russischen Dichtungen, sofern an ihnen der jenseits der Zeitlichkeit wirkende berufene Dichter und der russische Mensch vor der russischen Wirklichkeit beteiligt sind, und nur die einzigartige Kraft der dichterischen Eingebung hält die Einheit des Kunstwerks aufrecht (ja, erhöht noch seine innere Lebendigkeit und seinen ganz besonderen Reiz).

Mit einem Wort: der eigentliche, seinem Wesen nach kritisch unanfechtbare, und dabei inhaltlich schöpferisch kritisierende russische Gedanke wird somit tatsächlich nicht mit bewusstem Willen, d. h. als solcher geboten, vielmehr von demjenigen, der

ihn bietet, mit seiner bewussten, ausserkünstlerischen Person auch noch verneint.

Und zwar bereits innerhalb seiner Darbietung — im Kunstwerk selber: Ueberall da, wo der Künstler von sich aus, d. h. als zeitbefangener Mensch, redet oder reden lässt. Hier äussert sich der bewusste russische Gedanke — und er ist eben (wohl vornehmlich als Folge seiner Gefühlsnähe) unkritisch: Unfähig, sich selber zu seinem Gegenstand zu machen.

Natürlich ist alles dieses — d. h. dasjenige, was der Dichter innerhalb der Dichtung von sich aus spricht oder sprechen lässt — durchaus zu unterscheiden von dem, was die dichterisch gestalteten Personen der grossen russischen Dichtung aus ihrem Eigensein heraus äussern: Hier haben wir tatsächlich die besondere Offenbarungsform des eigentlichen russischen Gedankens in seinen Sonderinhalten vor uns (sofern doch der in der Dichtung als solcher zum Ausdruck gelangende Gedanke nur ganz allgemeinen Inhalt haben kann). Dabei muss zugegeben werden, dass diese Offenbarungsart eines Gedankens — unter voller Deutung des ihn Offenbarenden — eine im strengsten Sinne kritische ist. Im Grunde genommen wird uns auch hier der Gedanke im vollen Erlebnis (mit Gefühls- und Willensseite) geboten, — nur tritt der gedankliche Eigencharakter schärfer hervor: — die von ihm untrennbare Erlebenszutat ward weiter abgerückt von dem unmittelbaren Gedankeninhalt — in die ganz bestimmte, menschliche Wesensart des den Gedanken Aeussernden verlegt. So sind der Kritik des Gedankeninhalts von vornherein alle Handhaben geboten: Er bleibt demnach zur freien Wahl. Ueber die Wesensart eines so aus dem Eigensein einer dichterisch gestalteten Person unter ganz bestimmten Lebensbedingungen hervorfliessenden Gedankens liesse sich noch mancherlei für die Natur des menschlichen Gedankens Aufschlussreiches ableiten. (Ich habe das zum Teil versucht in meiner „Einführung in den russischen Roman“, Musarion-Verlag München, und mehr noch in „Dostojewskij und wir“, in dem gleichen Verlag.) Hier sei nur auf die auffallende, wenn sich auch aus dem Sachverhalt als solchen ohne weiteres ergebende Tatsache hingewiesen, dass die von den grossen russi-

schen Dichtern künstlerisch gestalteten Personen oft unendlich tiefere und geistvollere Dinge äussern — als ihre Schöpfer, als Menschen, von sich aus. (Dieser Unterschied fällt namentlich stark in die Augen bei Tolstoi, er ist aber auch bei Dostojewskij zu bemerken, sehr deutlich bei Puschkin und Gogol — gar nicht bei Lermontoff — bei nicht russischen Dichtern ist das besonders auffallend bei Balzac, George Sand und Flaubert.) Offenbar macht sich das Fehlen persönlicher, sonst hemmend auf den reinen Gedanken wirkender Befangenheiten in günstiger Weise geltend — wenn man sich dichterisch in das Wesen einer von einem selber gestalteten Persönlichkeit hineinversetzt, und von hier aus die notwendige Auseinandersetzung mit Welt- und Menschenall vornimmt —, mag man auch dabei tatsächlich nur einzelne Seiten des eigenen Ichs vor sich haben, nur gleichsam versachlicht, in volle Persönlichkeiten ausgestaltet. Zu betonen bleibt, dass ganz zweifellos diese Offenbarungsart des Gedankens eine gewisse innere Unabhängigkeit von der eigenen Person zur Voraussetzung hat. Und die ist auch in weitem Masse Tatsache bei jedem Russen, und bildet in Gemeinschaft mit einer stark gefühlsbetonten Wirklichkeitsnähe seine geistige Eigenart, die durch ihre Ungewohntheit den Reiz des Rätselhaften, Geheimnisvollen ausübt.

Wir haben demnach den eigentlichen, jeder Kritik standhaltenden, den Geistesschatz der Menschheit bereichernden, dabei seiner Richtung nach durchaus kritisierenden russischen Gedanken in seinen beiden Offenbarungsformen kennengelernt: Als wirkenden Inhalt (Tendenz) der grossen russischen Erzählung als solcher, und als Aeusserung von seiten in ihr einbeschlossener, in ihren wesentlichen Gegebenheiten gestalteter Persönlichkeiten. Dagegen lernten wir den bewussten russischen Gedanken bereits kennen in den innerhalb derselben grossen Erzählungen erfolgenden rein persönlichen Aeusserungen ihrer Schöpfer. (Entweder unmittelbar von sich aus, als eingelegte Predigten, oder aus dem Munde nur dazu auftretender Personen.) Diesen bewussten Gedanken des Russen erkannten wir bereits als unkritisch und ersahen auch

schon einen Grund dafür in den drängenden Bedürfnissen der russischen Wirklichkeit. Dieser bewusste russische Gedanke hat aber auch ausserhalb der eigentlichen russischen Schöpfungsart, der Dichtung, nach Ausdruck gerungen und — aus naheliegenden Gründen vornehmlich im neunzehnten Jahrhundert, freilich vorbereitet bereits in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts — eine ganze russische Religions- und Geschichtsphilosophie geschaffen. (Vgl. darüber das grundlegende Werk von Masaryk „Russische Religions- und Geschichtsphilosophen", Eugen Diederichs, Jena, sowie meine „Grundlagen des geistigen Russlands", in dem gleichen Verlag; neuerdings erscheinen übrigens auch Quellenwerke in erfreulich guten Uebersetzungen, z. B. im Drei Masken-Verlag zu München.) Diese ganze Literatur ist in unserem Sinne unkritisch. Sie bietet dabei auch nicht entfernt so originelle, den Geistesschatz der Menschheit wesentlich bereichernde Leistungen, wie der russische Gedanke auf seinem eigentlichen, seinem Wesen entsprechenden — dichterischen — Offenbarungsgebiete, ja, kann man in der ganzen russischen Geschichts- und Religionsphilosophie kaum auf einen wirklich schöpferischen Geist hinweisen — so offenbart der russische Gedanke doch auch hier, in seiner uneigentlichen, der fremden, westeuropäischen Geistesart entnommenen abstrakten Aeusserungsform, hohe kulturelle Werte. Dabei ist der russische Gedanke auch hier — trotzdem er unkritisch bleibt — seiner Richtung nach durchaus kritisierend. Durch nichts anderes hervorgerufen als durch die unmittelbaren Nöte und Bedürfnisse der russischen Wirklichkeit gewährt er ebenso wichtige Aufschlüsse über die Grundleistung des menschlichen Gedankens, wie über einzelne Zusammenhänge in ihm, vornehmlich über seine seelische Bedingtheit. Hierin beruht wohl auch die eigentliche Bedeutung des bewussten russischen Gedankens: er liefert wertvolle Beiträge zur Psychologie des menschlichen Denkens.

Man nimmt an, das Denken diene dem Menschen — wenigstens vornehmlich — zu seiner Daseinsbehauptung, und dabei im besonderen, seinem eigentlichen Wesen nach, zur geistigen

Daseinserhaltung, d. h. zur Selbstbehauptung vor sich selber: zur Selbstachtung, als der Voraussetzung zur bewussten Betätigung. Ist dem so, so muss eine Hauptaufgabe des Denkens in der Selbstrechtfertigung des Denkenden liegen. Der russische Gedanke hätte dann zunächst das russische Sein zu rechtfertigen gehabt.

Kennzeichnend für den russischen Wirklichkeitssinn und die unmittelbaren, ursprünglichen Bedürfnisse der russischen Seele ist dabei die Auswahl, die der russische Denker von vorneherein aus dem russischen Sein vornimmt: die Beziehung des Menschen zum Menschen, und ihre letzte bewusste Grundlage: Gesellschaftsleben, d. h. Geschichte und Religion wurden ganz von Anfang an die Gegenstände des russischen Denkens — sobald es sich, unter schweren inneren Widerständen, loslöst vom vollen Erlebnis. Die Aufgabe der Selbstrechtfertigung schliesst ein Doppeltes in sich: Aufsuchen von Werten im eigenen Sein — zu dessen Vergleichen mit dem zunächst der Vorstellung gebotenen, annähernd den gleichen Inhalt umfassenden Sein anderer (hier Westeuropa), wobei der heimliche Wille: in dem, was von einem selber verschieden ist, minder zu Bewertendes zu finden, allzu menschlich, unmittelbar in geistigen Selbsterhaltungsbedürfnissen — und in der Scheu davor, gegebenenfalls umlernen zu müssen, begründet ist. Nun kann freilich der Wille nach Selbstrechtfertigung infolge schwerer Enttäuschung am eigenen Sein (dieses immer als das Volksganze gedeutet, dem der nationale Gedanke dient) oder qualvollsten Leiden unter dessen dringenden Nöten abgebogen werden zu einem Willen zur Selbsterrettung. — Und dann kann man auch von dem, was anders ist, als man sich selber vorkommt, Hilfe, Rettung erwarten — und hierbei liegt endlich die Gefahr nahe, dass man dieses Andersseiende gerade in seinem Anderssein heimlich überschätzen will, um eben desto sicherer an die eigene Genesung durch es glauben zu können. Damit haben wir den wesentlichen Inhalt der russischen Geschichts- und Religionsphilosophie umschrieben: dasjenige am eigenen Sein, in dem das Rechtfertigung verlangende, augenblickliche, tatsächliche Sein gerechtfertigt werden soll — ist

die noch ungebrochene, alle Keime zur Genesung der Gegenwart in sich schliessende Vergangenheit (das ist der Kern der ursprünglich rein sittlich-religiösen slawophilen Lehre) — während dasjenige Anderssein, das entweder in seiner gewollten Entwertung den hebenden Hintergrund zur eigenen Selbstachtung bieten oder in seiner gleichfalls gewollten Ueberwertung das Rettung verheissende Vorbild sein soll — für den russischen Gedanken natürlich nichts anderes darstellt als Westeuropa in seinem kulturellen Inbegriff (namentlich sofern das Verhältnis von Mensch zu Mensch in allen seinen Beziehungen in Betracht kommt). Hier setzt das russische „Westlertum" ein, das dann sehr rasch zu dem die Westeuropäerkultur selber in Frage stellenden kritischen Gedanken Westeuropas in seinen jedesmal radikalsten Aeusserungen übergeht, wodurch dann das eigene russische Sein eine starke Rechtfertigung erhält: einerseits mittelbar: das Russland als Vorbild gepriesene Westeuropa ist ja selber innerlich faul, die russische Unzulänglichkeit mithin nur Naturnotwendigkeit, andrerseits auch noch unmittelbar dadurch, dass sich in ihm, dem eigenen, nationalen russischen Sein Einrichtungen vorfinden (Landgemeinde und Artel), die einige Westeuropa beherrschende wesentliche Uebel nicht in sich tragen, und an denen demnach auch noch Westeuropa genesen könnte.

So vereinigt sich der „zentripetale" gesellschaftskritische russische Gedanke mit dem „zentrifugalen", und es kommt zu jener tatsächlich originellen Schöpfung des bewussten russischen Gedankens (wenn auch, da sie auf Irrtum beruht, in ihr keine eigentliche Bereicherung des menschlichen Geistesschatzes angesprochen werden kann), die wir Nihilismus nennen — übrigens durchaus kein schrankenloser Individualismus, vielmehr russisches Aufklärertum: russischer Enzyklopädismus —, der weder in der Heimat, noch in Westeuropa für Russland das Vorbild sucht, überhaupt keines in der Verwirklichung anerkennen will, wohl aber die Zusammenfassung aller nationalen Kräfte verlangt zur Schaffung einer der ganzen Menschheit vorbildlichen russischen Zukunft. Sie wird in ihren ganz realen — wesentlich wirtschaftlichen — Inhalten

vorgestellt, und um in der Hinarbeit auf sie geistige Einigkeit zu bewahren und nicht irgendwie abgelenkt zu werden, wird allem Nichtrealen, Nichtfassbaren, nicht unmittelbar Greifbaren das Sein abgesprochen.

Der bewusste russische Gedanke landet demnach dabei, dass er die Rechtfertigung des russischen Seins (gegenüber allem Anderssein) gewaltsam zusammenbiegt mit den Erlösungsforderungen der russischen Wirklichkeit im Sinne der Menschheitserlösung. Der Nihilismus sieht in dem vermeintlichen russischen Nichts — in Russland als „tabula rasa" — einen Vorzug vor Westeuropa, dessen Tafeln eben falsch beschrieben seien. Das russische Sein erscheint dadurch gerechtfertigt, dass es in die Zukunft verlegt wird, dort allem anderen Sein zum Vorbild dienen muss, und seiner Herbeiführung jetzt in der Gegenwart alle Kräfte der Nation zu widmen sind. (Alle Künste und alle Wissenschaften werden nur soweit gelten gelassen, als sie hierfür — im Sinne der Propaganda — dienstbar gemacht werden können: Tolstois Kunstauffassung ist die typische des russischen Intelligenten.) Das alles geschieht aber im Namen eines innern, für die Menschennatur unmöglichen Widerspruchs: praktischer Idealismus, restlose Hingabe der eigenen Person an ein ausserhalb ihrer liegendes Ziel wird verlangt im Namen einer Weltauffassung, in der für bewusstes menschliches Handeln überhaupt gar kein Platz mehr ist, und um eines Zieles willen, das an sich einesteils gar keinen Raum mehr gewährt für praktischen Idealismus, andernteils aber auch gar nicht aufrechterhalten werden kann ohne dessen restlose Herrschaft. Und dieses ganze Netz von gedanklichen und menschlichen Widersprüchen führt schliesslich — wie das auch gar nicht anders sein kann — dazu, dass das ganz im grossen erstrebte Ziel im kleinen, d. h. in den zu seiner Herbeiführung angewandten Mitteln, glatt verneint wird: die Gewalt — als *das* dem Menschen Unerträgliche — soll aus dem menschlichen Zusammenleben ausgeschaltet werden. Um das aber zu erreichen, dazu darf unbegrenzte Gewalt über den Menschen ausgeübt werden: grundsätzliche Todesbedrohung, Massenmord.

Hier stehen wir vor der Tragik des bewussten russischen Gedankens: Im Banne von auf letztes Menschheitsheil gerichteter Ziele (an deren Aufrichtigkeit gar nicht zu zweifeln ist) gerät er, da er sich lediglich von seinen Wünschen leiten lässt, d. h. sich jedes Nachdenken über sein eigenes Wesen verbietet, d. h. unkritisch bleibt, d. h. sich lediglich als Mittel gebrauchen, d. h. sich missbrauchen lässt, schliesslich in Widerspruch zu sich selber — und erschöpft seine Kräfte und Fähigkeiten in hilflosen Versuchen: dasjenige miteinander in Einklang zu bringen, was sich ein für allemal voneinander ausschliesst: Wille für den Menschen und Tun gegen den Menschen!

Und dahin muss es überall kommen, wo sich das Fühlen für den Menschen an sich derart gerechtfertigt erlebt, dass es den Gedanken nur noch gelten lässt als Mittel für seine, vor jenem feststehende und ihm übergeordnete Ziele. Und nur der Gedanke gibt sich dazu her, der noch gar keine Ahnung hat von dem ihm eignenden, im Wesen des ihn Hegenden wurzelnden Verpflichtungen.

Nun könnte freilich geltend gemacht werden — und damit kommen wir auf etwas weiter oben Gesagtes zurück, dass die Seelenverfassung des Menschen sich seiner jedesmaligen tatsächlichen Lage in dem Sinne anpassen muss, dass die geistige Betätigung als solche — sofern doch an sie die Daseinserhaltung im weiteren und engeren Sinne geknüpft ist — gesichert bleibt, — und das kann natürlich unter ganz bestimmten Umständen gar nicht ohne geistige Verstümmelungen, d. h. ohne Hemmungen, vor sich gehen. (Und die bestehen für den denkenden russischen Menschen vor der russischen Wirklichkeit in der Kritik des Gedankens als solchen.)

Gewährleistet aber auch diese stellenweise Hemmung allein die geistige Normalität als solche, so wird es sich doch stets um ein teilweise eingeschränktes seelisches Gesichtsfeld handeln: Teile der Wirklichkeit, die den (den sie Beschauenden ganz beherrschenden) Wünschen nicht sogleich Erfüllung versprechen, bleiben ausgeschlossen, geistig unzugänglich. Und das ist niemals etwas Harmloses, weil ja der Mensch zu seiner

Rechtfertigung vor seinesgleichen stets die ganze Unendlichkeit nötig hat.

Ganz besonders reizvoll ist es dabei, im einzelnen zu beobachten, welchen Teilen der Wirklichkeit der bewusste, wunschbestimmte russische Gedanke die Aufnahme verweigert. Wenn das — infolge der ihn beherrschenden materialistischen Einstellung — bereits gegenüber allem demjenigen im Weltgeschehen und Weltdasein geschieht, das nicht unmittelbar greifbar ist (über das sich keine ohne weiteres einleuchtenden allgemein gültigen Aussagen machen lassen), so ward das — wie bereits bemerkt — schon durchbrochen durch die trotz dieses Bekenntnisses persönlich eingenommene und auch theoretisch geforderte praktisch idealistische Einstellung: denn das selbstlose, bis zur Selbstaufopferung fortschreitende Eintreten für ein ausserhalb der eigenen Person liegendes Ziel, zumal, wenn es das Heil aller zum Inhalt hat, gehört doch zweifellos nicht zu den greifbaren Dingen. Und schon hier erweist der russiche Materialismus (als ein Wesensteil des Nihilismus) seine psychologische Grundlage — und klärt dabei ganz im allgemeinen auf über die eigentliche Wurzel jedes materialistischen Bekenntnisses: es erfolgt einesteils — unbewusst — aus Gegenstimmung gegen die geistige Welt, die einen in Grundansprüchen an sie enttäuschte — andrerseits bedeutet es eine im voraus eingenommene Selbstschutz- und Abwehrstellung gegen irgendwelche aus jener, als hoffnungslos erlebten Geisteswelt kommende Widerstände, oder auch nur gegen Ablenkungen — infolge der leisesten Beschäftigung mit ihr, ja nur des leisesten Interesses für sie.

Denn im Grunde genommen stellt jeder Materialismus und auch jeder Positivismus gar nichts anderes dar — als Denkverbote, die man sich selber gab — verbotene Wege für das gebilligte Denken: gewollte Beschränkung der sich dem Menschen durch sein blosses Dasein aufdrängenden Denkaufgabe. Man kann vielleicht sagen: Jedes Bekenntnis zum Materialismus offenbart die geistige Selbstbeschränkung eines Menschen, der dringende praktische Ziele vor Augen hat — und schon damit

bleibt der Materialismus dazu verurteilt, einen inneren Widerspruch in sich zu tragen, sobald er von einem Menschen bekannt wird — und als blosses Geistessystem in der Luft schwebend kann er doch nicht da sein —, ganz abgesehen davon, dass er, während er als Welterklärung seines Inhalts bewusst sein soll, ausserstande bleibt, auch nur eine Bewusstseinstatsache zu erklären. Vergegenwärtigen wir uns dabei, dass eine praktische Tätigkeit schon als sehr dringend erlebt werden muss, wenn der Mensch sich ihretwegen solche Geistesbeschränkung freiwillig auferlegt (das ist für ein geistiges Wesen stets ein empfindliches Opfer), so erfassen wir als eigentliche Geisteswurzel jeder die Geisteswelt beiseite lassenden Weltauffassung, jedes Materialismus und eigentlichen Positivismus: Gefühlsvorherrschaft. Die aber lässt wiederum ohne weiteres den Schluss zu auf allgemeine Zustände oder Lebensbedingungen, mit denen ein so sich einstellender Mensch nicht einverstanden sein kann. Materialismus und Positivismus erweisen sich demnach schon von hier aus als Bekenntnisse der Gegenstimmung zu dem Bestehenden, und zwar, sofern sie den Umbau im Auge hat und an ihm arbeitet.

Hierbei wird aber diesen, die Geisteswelt leugnenden Bekenntnissen noch eine neue, mächtige Stütze: als Gegenpole der doch stets irgendwie auch geistigen Stützen eben dieser als unerträglich empfundenen bestehenden Einrichtungen können sie an sich schon der Sympathiebetonung weiter Kreise sicher sein.

Alle diese Zusammenhänge ergeben sich spielend, wenn man den russischen Materialismus, besonders als theoretischen Bestandteil der Weltanschauung des russischen Gesellschaftsreformers, des nihilistischen Revolutionärs, betrachtet: Abgesehen von der Rechtlosigkeit, der schweren Notlage und absoluten wirtschaftlichen Ungeschütztheit des russischen Volkes unter der Leibeigenschaft (denn hier wurzelt letzten Endes der bewusste russische Gedanke, und darum ist er, durch unerträgliche Gesellschaftszustände hervorgerufen, vor allem gesellschaftskritisch) muss man stets vor Augen haben, dass die

russische Leibeigenschaft, durchaus im Unterschied zur westeuropäischen Hörigkeit, eine richtige Sklaverei war. (Die Leibeigenen waren völlig rechtlos, konnten ohne Land und ohne Familie einzeln verkauft und auf jede Weise gestraft und gefoltert werden.) Und das fast zwei Jahrtausende nach Entdeckung der menschlichen Seele, und bei einem Volke, in dessen sämtlichen Schichten diese Entdeckung (das Christentum) vielleicht ernster genommen ward, wie irgendwo sonst. Hinzu kam, dass der Leibeigenschaft ein glatter Betrug zugrunde lag: Die ursprünglich freien russischen Bauern hatten noch im sechzehnten Jahrhundert gar nichts anderes zu leisten, als den „Dienstherrn" (Söldnerführer des Zarenheeres) zu unterhalten, solange er „Dienstland" innehatte, d. h. Kriegsdienst leistete. Der russische Bauer diente somit dem Zaren, indem er dessen Diener unterhielt. Persönlich war er vollkommen frei und jeder Leistung enthoben, sobald er das Dienstland verliess. Als aber das Dienstland erblich und sein Inhaber vom Dienste enthoben ward, und dementsprechend der Bauer sofort Land und Freiheit zurückverlangte — gerade da (Mitte des achtzehnten Jahrhunderts) nahm ihm die russische Regierung die letzten persönlichen Rechte und machte ihn zu einem privilegierten Adelseigentum. Dieses offenbare Unrecht lebt in der Vorstellung jedes Russen fort — auch desjenigen, der den Vorteil davon hatte (daher der Typ des „reuigen Edelmanns", der so grossen Anteil an jeder Revolution hatte, und dessen genialster Vertreter Tolstoi ist). Natürlich hatte hierdurch die Regierung in den Augen des Volkes jedes sittliche Ansehen eingebüsst, und damit war auch die Kirche — freilich nur bei den Trägern des bewussten russischen Gedankens, den Intelligenten, — als Inbegriff der geistigen Stützen dieses Staates und gleichzeitig als einziger zur Verfügung stehender Geistesinhalt des Vertrauens verloren gegangen. Die geistige Erziehung durch sie, die kirchliche Geistesart, war indes lebendig geblieben. Und wenn sie auch an sich den Materialismus und Positivismus nicht vorbereitet, — so ebnete sie doch in hohem Masse dem doktrinären Nihilismus die Wege, dem jene ungeistigen Weltauffassungen lediglich dienen sollten. Der Ni-

hilismus war ja keineswegs schrankenloser Individualismus, er fordert vielmehr, wie wir bereits sahen, absolute Hingabe an sachlich feststehende Ziele (den doktrinär und rein wirtschaftlich erfassten Sozialismus). Und gerade ihre so — durch das im Materialismus liegende Verbot jeder geistigen Ablenkung bedingte — Absolutnehmung entspricht der Geisteshaltung der russischen Kirche zu ihren Glaubensinhalten, die bloss geistig betrachtet werden dürfen, und an denen sogar jeder innere Zweifel verboten ist. Der bewusste russische Gedanke ist demnach kirchlich-russische Denkungsart geblieben, nur der Glaubensinhalt ward gewechselt. Der russische Nihilist ist ein „Mönch des Unglaubens". Dabei kann nichts schlagender aufklären über die seelischen Wurzeln des Materialismus (und aller anderen die Geisteswelt leugnenden Bekenntnisse), als die Blosslegung seiner eigentlichen Wurzeln bei denjenigen seiner Bekenner, die sein Bekenntnis am ernstesten nahmen, sich schliesslich in ihm zu einer Welterlösung planenden Gemeinschaft zusammenschlossen und sich von ihm leiten lassen wollten — auch in ihrem praktischen Tun.

Der Materialismus (und in gewissem Sinne auch der Positivismus) erweist sich hier als geistiger Hilfsbau für Menschen, die in der Wirklichkeit grundlegend umgestaltend tätig sein — und dabei keinerlei geistige Ablenkung erfahren wollen.

Natürlich muss dabei der dieser vermeintlichen Weltanschauung zugrunde liegende Denkfehler zum Verhängnis werden — da doch gerade von derjenigen Wirklichkeit, um deren Neugestaltung dieses geistige Opfer gebracht ward, ein ganz wesentlicher Teil, nämlich alles Geistige an ihr, weggedacht wird — und damit letzten Endes der Mensch, um den es sich hierbei doch nur handeln kann — eben als wesentlich geistiges Wesen draussen bleibt: Mag der von materialistischen Welterlösern in letzter Hingabe (wobei nur die Freude des Schaffenden auch dem angedichtet wird, für, nicht durch den geschaffen wird) aufgeführte Erlösungsbau noch so materiell, noch so erdenfest sein — für den Menschen bleibt er dennoch immer nur ein Luftschloss!

Es bleibt noch zu untersuchen, wie es denn dem an sich so wirklichkeitsnahen und darum in hervorragendem Masse mit natürlichem kritischem Blick begabten Russen verborgen bleiben konnte, dass er so weite Teile der Wirklichkeit dauernd von seinem seelischen Gesichtsfeld ausschloss. Hier offenbart der russische Gedanke tatsächlich eine neue Eigenart, die scheinbar in Widerspruch steht zu seiner sonstigen Dienerrolle im Haushalt der russischen Seele. Es haftet ihm nämlich ein geradezu peinlicher Aberglaube an die Logik an: er rühmt sich eiserner Folgerichtigkeit. Dagegen wäre an sich nichts zu sagen, wären die Begriffe, zwischen denen die Logik doch nur vermittelt, inhaltlich zweifellose Gegebenheiten, würden sie nicht an sich schon der Erbsünde des Wortes unterliegen: das, um überhaupt die Dinge fassen zu können (um nicht „fassungslos" zu sein vor ihnen), jedesmal absolut Einzigartiges nach mehr oder minder unwesentlichem Gleichartigen zusammenfasst. So aber ist der absolute Glaube an die Logik gleich dem absoluten Aberglauben an das Wort — und führt demnach die immer so gerühmte eiserne Folgerichtigkeit des russischen Gedankens tatsächlich nur zu furchtbaren Zwiespalten zwischen innerem Erlebnis und vermeintlicher Ueberzeugung, d. h. als unabweisbar betrachteter Folge aus einer in als pflichtgegeben erlebten Anschauungen bestehenden Voraussetzung. Und wenn dabei das Tun doch nicht immer dieser rein gedanklich aufgezeigten Pflicht folgt, weil sich der Widerstand des gesunden Erlebnisses als allzu stark erweist — so ist dann bis zur Leidlust sich steigernde Selbstpeinigung die Folge — statt dass man auf den einzigen, so naheliegenden Ausweg verfällt: in jedem Falle, wo sich ein unmittelbarer Zwiespalt ergibt, zwischen — von roher Selbstsucht gereinigtem — Erlebnis und logischer Folge aus einer zweifellosen allgemeinen Ueberzeugung, doch zunächst einmal die Begriffe, zwischen denen die Logik hier vermittelt, auf denen mithin die Folgerichtigkeit hier beruht, auf ihre eigentlichen Inhalte hin zu untersuchen — wobei man jedesmal auf menschlich viel zu eng Gefasstes stossen wird.

Was sich hier rächt — ob Gewöhnung an das Absolutneh-

men kirchlicher Begriffe oder das Fehlen einer eigentlichen Geistesschule — wissen wir nicht, zweifellos wird aber hier dem Russen sein Mangel an Kritik zu einem tragischen Verhängnis: Alle nie-aufhörende russische Selbstquälerei findet hier nie-ausgehenden Anlass (freilich kommt man oft in die Versuchung anzunehmen, dass der Russe solchen brauche: Er muss sich mit irgend etwas abquälen, um mit sich selber in Eintracht zu stehen — und dieses Etwas muss dabei, und das ist sehr bezeichnend für die lebhafte Intelligenz des Russen — auch eine reine Gedankenseite haben).

Typisch für diesen Selbstbetrug durch die Logik, für diese Selbstvergewaltigung unter dem vermeintlichen Zwang der Ueberzeugung ist die Geisteshaltung des russischen Intelligenten — wie sich das so deutlich offenbart in seinem bisher genialstem, sein Wesen ins Allgemeinmenschliche steigerndem Vertreter: Tolstoi. Seine erschütternde Tragik beruht gerade eben in dem beständigen Zwang, den er aus vermeintlicher Ueberzeugungstreue auf sein zweifelloses Empfinden ausüben muss: Der instinktsicherste Mensch misstraut seinem Erleben und will sich ausschliesslich von seinem Verstande leiten lassen — der notwendigerweise das Schwächste an ihm sein muss. In einem der Schlusskapitel seiner „Anna Karenina", wo Tolstoi die ersten Stadien seiner Bekehrung beschreibt, schildert er, wie er fast Selbstmord verübt hätte um eines plumpen Gedankenschnitzers willen, den kein vierzehnjähriger Klosterschüler im Mittelalter begangen hätte (Tolstoi meinte: nach dem letzten Ergebnis der Wissenschaft bestehe das Weltall nur aus kreisenden Atomen — und demnach sei für den bewussten sittlichen Willen, an dem ihm allein gelegen war, kein Platz mehr vorhanden). Bei dieser Gelegenheit spricht dann Tolstoi über sich selber ein Wort, das nicht nur die innere Tragik seines eigenen Lebens unübertrefflich blosslegt, vielmehr auch ganz im allgemeinen das geistige Verhängnis des bewusst denkenden Russen klar und deutlich bei Namen nennt: „Ich dachte nur falsch, ich lebte aber richtig!" Lassen wir dabei die Frage nach der geschichtlichen Bedingtheit dieses russischen Aber-

glaubens an die Logik einstweilen beiseite, und fragen wir uns zunächst nur nach seinen wahrscheinlichen seelischen Wurzeln, so müssen wir wohl auch hier die Dringlichkeit der Bedürfnisse der russischen Wirklichkeit als entscheidend annehmen, d. h. die Stärke des Wunsches nach baldigster, radikaler Abhilfe, und das heisst die Notwendigkeit einer möglichst unanfechtbaren Vorstellung von ihrer Verwirklichung: wo je die Wirklichkeit umgeformt werden soll, und der Glaube, dass dies in restloser Weise möglich sei, Lebensbedürfnis ist — da klammert sich der Mensch ganz von selber und mit der vollen Kraft der Verzweiflung an die Logik und an das Wort — da wird der Aberglaube an die „Vernunft" notwendigerweise grossgezogen.

Und zwar gleich in doppeltem Sinne: Sowohl sozusagen sachlich: als Glaube an die unbedingte Gültigkeit der Werkzeuge der Vernunft (des Wortes und des im Denken liegenden Zusammenhangs) als auch sozusagen rein menschlich: als Glaube an das absolut Verpflichtende der Vernunftinhalte — hier im Sinne von Zweckmässigkeit in der Lebensausgestaltung. Ja mehr noch als das: der Glaube an die Vernunft landet schliesslich — im Banne von als unabweisbar erlebten, zur geistigen Daseinserhaltung geradezu unentbehrlichen Erlösungsvorstellungen, bei dem Glauben an die absolute Willigkeit des Menschen, den Weg der Vernunft zu gehen, sobald er ihm in unmittelbar einsichtiger Weise gewiesen sei.

Die hier vorliegende Analogie, d. h. Verwechslung ist offensichtlich: Aus dem logischen Zusammenhang von Zuständen wird ohne weiteres geschlossen auf die zweifellose Bereitschaft des Menschen sie zu verwirklichen, d. h. der logische, immer nur in Hinsicht auf ganz bestimmte Gedankeninhalte bestehende Zwang wird ohne weiteres für praktisch bindend angenommen — sofern der Wille zur Ursache besteht, wird der Wille zur Folge als gegeben angenommen. (Auch für diese Seite des Vernunftglaubens wäre übrigens eine geschichtliche Wurzel unschwer anzuführen: in dem durch Peter für seine Juristenschulen eingeführten Naturrecht.)

Und da wollte es wiederum das eigentümliche Märtyrerschicksal Russlands — das, wie von unsichtbarer Hand, unter unendlichen Leiden immer wieder dahin gezogen wird, wo es seinen ihm innewohnenden Richtungen nach stärkste Auswirkung finden kann: im Sinne einer Lehre und Warnung für die Menschheit — dass sich draussen in Westeuropa ein fertiger Gedankenbau vorfand, der ganz auf den gleichen Gedankenfehlern beruhend, und in dem gleichen Vernunftglauben wurzelnd — die Erlösung des Menschen aus der Knechtschaft seines Mitmenschen zum Inhalt hat. Und gerade in Russland — wo die eigentliche geschichtliche Voraussetzung für diese Lehre (eine hochentwickelte Industrie) am allerwenigsten erfüllt war — erwies sich der geistige Boden für sie am meisten vorbereitet: die Verwirklichung ward daher aufgezwungen, der Mensch (seinem geistigen Wesen nach: als sich selber bestimmend) dabei ausgeschaltet und in unerhörter Zahl geopfert, und der Welt letzten Endes das erschütternde Beispiel dafür gegeben: dass, wenn man ein Endziel für die Menschheit unter Ausschaltung des Menschen verwirklichen will — man mit Notwendigkeit zurückfällt auf allerhöchste Steigerung dessen, was man gerade beseitigen wollte: der Knechtschaft des Menschen durch den Menschen. Hier sollte ein Gedanke, an dem zwei Jahrtausende gearbeitet hatten, verwirklicht werden — ohne Berücksichtigung dessen, der ihn erarbeitet hatte, — und so fiel man denn um zwei Jahrtausende zurück! Und die weltgeschichtliche Lehre — von deren Erfassen — gerade bei denen, die das Menschheitsziel als solches teilen, — heute in weitem Masse das Menschheitsschicksal abhängig ist — beruht im völligen Versagen von allem Mechanischen über den Menschen. (Alle Rettung kann ihm bloss vom Geiste kommen.) Aber gerade darin beruht ja die Tragik des bewussten russischen Gedankens, dessen eigentlicher und letzter Inhalt stets die Rettung des Menschen vom Menschen gewesen ist — dass er, vor allzu dringenden Nöten allzu eilig geworden, unterwegs den Geist verlor. So ward er zum Werkzeug des „Unkontrollierbaren", des Gefühls, und es blieb ihm, wollte er vor sich selber bestehen, nichts anderes mehr übrig,

als masslose Ueberschätzung seines Mechanischen, seiner blossen Werkzeuge — und dabei musste er dann notwendigerweise blind werden für das Wesentliche dessen, an und für den er sie erprobte: für den Menschen!

Lehrt somit der bewusste russische Gedanke bis in alle Einzelheiten (wir konnten hier nur seine Hauptschicksale berühren) die Bedingtheit und die Beeinflussbarkeit des Gedankens an sich durch Gefühl und Wille, so gibt er damit eine grossartige, weltgeschichtliche Rechtfertigung derjenigen Gedankenrichtung, die er für sich selber gar nicht anerkennt: der Erkenntniskritik. Masaryk (auf dessen grundlegendes Buch über die russischen Geschichts- und Religionsphilosophen bereits hingewiesen ward) gesteht am Schlusse seiner ganzen Untersuchung: ihm sei erst an den russischen Denkern völlig aufgegangen, welche universale Bedeutung der Erkenntniskritik Kants zukomme: in dem Sträuben gegen ihre Anerkennung liege das eigentliche Verhängnis des bewussten russischen Gedankens bis auf unsere Tage!

Freilich, das hat dem in der russischen Dichtung sich offenbarenden, eigentlichen, intuitiven russischen Gedanken keinen Abbruch getan, wohl aber für die russische Wirklichkeit schwere Folgen gezeitigt: denn in der religiösen Grundlage der russischen Geistigkeit liegt es begründet, dass in Russland jeder als einwandfrei erlebte Gedanke, sofern er irgendwie menschliche Beziehungen zum Inhalt hat — und nur solche Inhalte üben Denkreiz auf den Russen aus —, unaufhaltsam auf Verwirklichung hindrängt. Dabei ist aber der Zusammenhang zwischen der Welt der Vorstellungen und derjenigen der Tatsachen doch nun einmal so, dass jeder Irrtum vor dem Menschen, sobald er Verwirklichung finden soll für den Menschen, zu einem Unrecht werden muss an dem Menschen. Gerade dafür gibt die russische Wirklichkeit, soweit sie bewusst geleitet ward und wird — das weltgeschichtliche Beispiel. Vielleicht liegt hierin die — freilich ungewollte — Hauptleistung des bewussten russischen Gedankens: er ruft demjenigen, der Ohren hat zu hören, mit warnender Stimme zu: „Halte deinen Gedanken in letzter Reinlichkeit. Er kann gar nicht sauber ge-

nug sein — gerade wenn er zur Wirklichkeit werden soll für den Bruder!"

Suchen wir nunmehr, nachdem wir Wesen und Leistung des bewussten russischen Gedankens umschrieben, uns, zur Nachprüfung unserer, doch immer auch rein persönlichen Deutung auf seine einzelnen Elemente zu besinnen und uns seine Geschichte, wenigstens in ihren Grundzügen, in die Erinnerung zu rufen. Als wesentliche Grundlage des russischen Gedankens kann wohl die russische, ursprünglich griechische Kirche gelten — wobei wir die Frage offenlassen, ob die in ihr geübte Geisteshaltung und die von ihr (als der ursprünglichsten aller christlichen Kirchen) gelehrte Sittlichkeit nicht schon an sich der seelischen Veranlagung des russischen Volkes entsprachen, und die beispiellose durch nichts zu erschütternde Volkstümlichkeit dieser Kirche sich wesentlich hierauf gründet. Die griechisch-rechtgläubige Kirche ist dabei keineswegs, wie immer wieder behauptet wird, an sich unphilosophisch — das würde schon ihrer Herkunft aus Griechenland widersprechen — sie ist nur nicht aristotelisch wie die römische Kirche, vielmehr platonisch gerichtet. Die so gebotene Geisteshaltung rein betrachtender Anschauung von ihrem Wesen nach über aller Kritik stehenden Geistesinhalten (wir wiesen bereits weiter oben auf sie hin) ist dém bewussten russischen Gedanken eigen geblieben, und wurde die Wirkung dieser Gewohnheit wohl wesentlich verstärkt durch seinen Inhalt, der immer und überall mit Volks- bzw. Menschheitsheil in Verbindung steht, und dadurch stets stärkste Gefühlsbetonung auslöst. Hieraus ergibt sich im wesentlichen — wie ebenfalls bereits oben angedeutet ward — die dienende Rolle des Gedankens im Geisteshaushalt des Russen.

Aber nicht nur das: da ja der Gedanke seinem Wesen nach das Lebendigseinmüssende bedeutet, ihm dabei hier der Weg in das Wesen seines ihm vorgeschriebenen Gegenstandes verboten ist, bleibt ihm nichts anderes zu tun übrig, als diesen Gegenstand selber in immer neue Beziehungen zu allen möglichen Vorstellungs- und Wirklichkeitsbestandteilen zu setzen —

denen gegenüber dann freilich dieser Gedanke (gestützt auf die alleinige Unantastbarkeit seiner Hauptinhalte) grösste Freiheit behält. Diese Denkart nennen wir scholastisch. In ihrer russischen Färbung eignet ihr, bei der grossen Wirklichkeitsnähe des Russen und seiner menschlichen Unbefangenheit (was im Grunde genommen nur zwei Ausdrücke für ein und dasselbe sind) eine erstaunliche innere Lebendigkeit, ja es werden bisweilen nur so nebenbei Dinge berührt und gedeutet, durch welche die (als an sich über dem Gedanken stehend angenommenen) Hauptinhalte tatsächlich widerlegt sind — das entgeht nur dem Russen, weil er eben diesen Dingen seine Interessebetonung versagt — die ganz bei den Hauptinhalten festliegt und festliegen soll. Typisch sind hierfür die theoretischen Schriften Tolstois: in ihnen offenbart sich am greifbarsten die Willens- und Wunschbedingtheit des russischen Denkens. Es unterliegt beiden in vielfach entscheidendem Masse — nicht nur in der Wahl seiner Gegenstände, vielmehr sogar in der geistigen Beachtung seiner tatsächlich reinen Gedankenergebnisse — und wie es scheint, sogar in Hinsicht darauf, ob einem schon einmal zur gedanklichen Bearbeitung zugelassenen Gedanken dieses oder jenes Gedankenmittel zur Verfügung gestellt wird. Hierdurch — vielleicht viel mehr noch als aus dem gerade in der Blütezeit des russischen Schrifttums auf ihm am schwersten lastenden Druck der Zensur — stammt wohl auch das oft so peinlich bemerkbare Sophistische im bewussten russischen Denken — das aber nur tatsächlicher, d. h. unbewusster, in ungleichmässiger Verteilung der Geistigkeit auf die einzelnen Bewusstseinsinhalte beruhender, keineswegs bewusster, gewollter, d. h. eigentlicher Sophismus ist. Aber gerade deshalb ist der russische Sophismus auch so schwer zu bekämpfen, weil er fast stets alle Gründe des Gefühls für sich anführen kann: denn nur dann tritt er eigentlich auf, und dann schämen wir — als seine Gegner — uns oft unseres nackten Gedankens: er kommt uns selber hier fast nicht mehr zuständig vor.

Auch ist der seine geistige Unzulänglichkeit verteidigende Russe ein Meister darin, die Gefühlserschütterung, die ihn selber um den vollen Gebrauch seiner geistigen Mittel brachte,

auf uns zu übertragen. Hierauf beruht vielleicht im Wesentlichen die von Russland ausgehende geistige Verführung, der gegenüber Europa allen Grund hat, auf seinem geistigen Hauptbesitz zu bestehen: der vollen Freiheit des Gedankens — auch sich selber gegenüber.

Aber noch weitere Merkmale der kirchlichen orthodoxen Geistigkeit sind nachweisbar an dem bewussten russischen Gedanken. Die griechisch-katholische Kirche beschäftigt sich bekanntlich weder mit Krankenpflege noch mit Unterricht. Sie ist durchaus auf das Jenseits gerichtet, und macht hierin keinerlei Zugeständnisse. Das war ein Kulturunglück für Russland: dieses seiner Anlage nach vielleicht religiöseste aller Völker blieb so ohne eigentliche religiöse Erziehung (und auch das mag dem Materialismus der Intelligenz den Boden vorbereitet haben).

Aber nicht nur das: dadurch, dass die orthodoxe, als einzige aller christlichen Kirchen, indem sie sich auf rein kirchliche Aufgaben beschränkt, einen absoluten Trennungsstrich macht zwischen den Forderungen des Diesseits und denjenigen des Jenseits, und von diesem radikalen Standpunkt bei aller ihrer Knechtung durch den Staat niemals wich, gab sie das Beispiel jener absoluten Abgeneigtheit gegen alle Zugeständnisse, jenes Radikalismus, der dem bewussten russischen Denken so eignet. Der russische Gedanke kennzeichnet sich somit bei allen seinen noch so ausschliesslich diesseitigen Zielen als ein seinem Wesen nach jenseitiger — und daraus entspringt auch der ihm innewohnende Widerspruch: dass er, trotzdem er nichts anderes erstrebt als möglichste Anpassung an das wirkliche, in seinem realsten, wirtschaftlichen Kern erfasste Leben, sich immer wieder gerade dazu als ungeeignet erweist: denn das wirkliche Leben erfordert ja, bei den unendlichen Beziehungen, die innerhalb seiner die an sich, ihrem Wesen nach, in gar keinen blossen Begriffen fassbaren Menschen verbinden, ständige Zugeständnisse von seiten jedes ihm irgendwie übergeordneten Gedankens, der dabei ihm (dem Leben) doch selber erst irgendwann künstlich entnommen werden musste, und

die Spuren dieses seines gewaltsamen Ursprungs schon so niemals mehr loswird. Der Gedanke wird mithin hier — in seiner russischen, unmittelbar auf die Wirklichkeit bezogenen und nur für sie auftretenden Offenbarung — wo er demnach am allerbeweglichsten sein müsste — gerade am starrsten. Ihm eignet die Neigung: in absolute Unbeweglichkeit, in Dogma oder Doktrin zu verfallen.

Und darauf ist der russische Gedanke schon dadurch innerlich vorbereitet, dass er rein geistige Begründung verschmäht (die Gründe lernten wir oben kennen), und dabei doch jenseits aller Menschenautorität stehen will. Ist dieser Anspruch des russischen Gedankens vielleicht auch vornehmlich bedingt gerade eben durch seine praktischen Ziele — so ward die russische Geistigkeit doch zweifellos auch auf ihn vorbereitet durch ihre ausschliesslich kirchliche Erziehung: nach orthodoxer Lehre besteht ja die Kirche aus allen Gläubigen, die jemals lebten, heute leben und irgendwann leben werden. Und dabei gilt diese Kirche wesentlich als Hort der Offenbarung. Ihre Lehre steht mithin jenseits aller menschlichen Autorität. Und solche hat auch darum keinen Raum in ihr — weil ihre Lehre durch die sieben grossen Kirchenversammlungen völlig abgeschlossen ist (worin natürlich ein Widerspruch dazu liegt, dass die Gesamtheit aller Gläubigen die Kirche ausmachen soll) — und demnach der einzige Daseinsgrund für eine wirkliche, d. h. mit Autorität ausgestattete Hierarchie fortfällt: denn diese Autorität könnte doch bloss die Auslegung der Lehre zum Inhalt haben. Die russische Kirche hat aber nur einen erhaltenden, bewahrenden Charakter. Sie pocht auf unbedingte Gültigkeit und lehnt jede Menschenautorität ab.

Ganz ebenso verfährt der bewusste russische Gedanke. Da er es aber verschmäht, sich im Göttlichen, d. h. in der geistigen Natur des Menschen zu gründen — und seinen ganzen Auftretensbedingungen nach auch gar nicht mehr dazu in der Lage war — muss er in einem Dogmatismus endigen, der nur noch zweierlei, unter schwerster geistiger Vergewaltigung, für sich geltend machen kann: die Nützlichkeit, aus der eine unwiderstehliche Vernunftforderung herausgetaschenspielert wird,

und den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, dessen Offensichtlichkeit autoritativ, d. h. rein dogmatisch behauptet werden muss. Damit wird dem Menschen, für den doch schliesslich das alles geschieht, ein doppeltes Unrecht angetan: es wird ihm, als sein Wesentliches ausmachend, blosser Nützlichkeitswille angedichtet — und dabei wird ihm zudem jede Rolle im Weltengeschehen, d. h. jeder bewusste sittliche Wille abgesprochen. Und nachdem dem Menschen so jeder eigentliche Selbstwert genommen ward, und ihm gegenüber das — seiner Erlösung im Grossen dienende — als zweifellos eintreten müssend aufgefasste Endziel höchsten, ausserpersönlichen Wert erlangte, nachdem mit anderen Worten aus dem Menschen die nirgends zu fassende Menschheit, d. h. aus dem jetzigen der zukünftige Mensch ward — begreift es sich denn auch, dass dieses jede Gewalttat im Innersten ablehnende russische Volk — wenn auch nur bei einigen, nur gerade heute massgebenden Vertretern — dazu kommen konnte, mit den tatsächlichen Menschen (von denen es doch ausging: denn ihnen, den tatsächlichen Menschen, geschieht doch jenes grosse Unrecht, gegen das der russische Gedanke überhaupt erst ins Leben trat) so zu verfahren, wie mit Schachfiguren, und — zweifellos unter schwersten inneren Kämpfen — aus vermeintlich unabweisbarem Pflichtgefühl in den Menschenmord aus Grundsatz zu willigen, womit dann ein herrlicher Aufwand schmählich vertan ist —, und die an sich unzerstörbare Vorbildlichkeit des russischen Volkes sich wiederum zu denjenigen seiner Vertreter flüchtet, die von aller dieser Vergewaltigung am tiefsten betroffen werden: offenbar wird ja — wie bereits betont — der menschliche Hauptgewinn aus den weltgeschichtlichen Vorgängen im heutigen Russland für die Menschheit darin liegen, dass ihr der russische Mensch bewiesen haben wird, dass und wie der Mensch unter dem schwersten Zwang, den der Mitmensch auf ihn ausüben kann, Mensch zu bleiben vermag.

Mithin erhielt der bewusste russische Gedanke durch die russische Kirche erstens seine innere Haltung zu seinen Inhalten, d. h. seine eigentlich dienende Rolle im Seelenhaus-

halt angewiesen; zweitens seine Gültigkeitsansprüche: seine Abneigung gegen alle Zugeständnisse, d. h. seinen Radikalismus, und seinen Anspruch darauf, über jeder Menschenautorität zu stehen, d. h. seinen Dogmatismus; drittens die Art seiner Beweglichkeit, die rein dialektisch ist, immer wieder in tatsächlichen — niemals beabsichtigten — Sophismus ausartet und — bei der absoluten Bewertung der Inhalte, zwischen denen die Logik doch nur vermittelt, — leicht in Aberglauben an die verstandesmässigen Ableitungen verfällt. — Und hier, nur hier, liegt auch die Berührung des russischen Gedankens mit dem Rationalismus, d. h. die grosse Gefahr für ihn, diesem zum Opfer zu fallen und damit seines eigentlichen, rein seelischen und immer nur auf letztes Menschenheil gerichteten Inhalts verlustig zu gehen — wie wir das gerade heute ganz im Grossen erleben. (Hierbei muss übrigens der Vollständigkeit wegen bemerkt werden, dass auch die russische Kirche keineswegs den Rationalismus verschmäht: sie liebt es, die Argumente der Katholiken gegen diejenigen der Protestanten und umgekehrt auszuspielen, während sie selber davon völlig unberührt bleibt.)

Besondere Aufmerksamkeit verlangt in diesem Zusammenhang auch noch ein für die russische Geistesgeschichte geradezu zum Verhängnis gewordener Vorfall in der Geschichte der russischen Kirche. Wir meinen natürlich die grosse Kirchenspaltung, den „Raskol", der im letzten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts eintrat, d. h. unmittelbar dem revolutionären Auftreten Peters des Grossen vorausging — und nebenbei bemerkt dessen märchenhafte Erfolge dadurch erklärt, dass er eben das Volk in völliger geistiger Schwächung antraf: alle geistig selbständigen Elemente waren verfolgt, in freiwilligen Tod gegangen oder in die Verbannung getrieben worden. Bekanntlich war die unmittelbare Ursache des „Raskol" die Aufdeckung einiger Fehler, bzw. Willkürlichkeiten in den russischen Kirchentexten gegenüber den ihnen als absolutes Vorbild dienenden griechischen Originalen. Dass es sich hier tatsächlich — abgesehen von einer blossen Gebetformel — nur darum handelt, ob man mit zwei oder drei Fingern schwört

und sich bekreuzt — darüber ist viel gespottet worden. Sehr mit Unrecht! Das beweist lediglich, dass der Russe religiöse Dinge nicht nach ihren Inhalten, vielmehr grundsätzlich nimmt, und damit offenbart sich doch bloss, welche entscheidende Rolle die Religion in seinem Seelenhaushalt einnimmt. Die ungeheure, beispiellose Energie, welche die Anhänger des Raskol in dem Festhalten an ihrer Ueberzeugung trotz schwerster Verfolgung — in dem ersten Jahrzehnt allein zwanzigtausend Opfer — an den Tag legten, ihre durch die Jahrhunderte gehende Unversöhnlichkeit beweisen doch bloss, dass der Russe sich in seinem religiösen Leben, in seiner Auseinandersetzung mit Gott, von keiner Menschenmacht dreinreden lassen will — mag sie auch mit den schärfsten Peinigungsmitteln vorgehen. Das ist denn auch geschehen. Der Raskol blieb aber bis heute bestehen: in ihm bewahrte der religiöse russische Gedanke seine Selbständigkeit gegenüber aller Menschengewalt, und die an Radikalismus niemals übertroffene Art, wie die Anhänger der unversöhnlichsten Richtung des Raskol (der „Bespopowtschina"), unmittelbar nachdem der Staat für sie nicht mehr von der wahren Religion gedeckt war, den Staat und die Gesellschaft vom urchristlichen Standpunkt aus kritisierten, verwarfen, schliesslich jede menschliche Gemeinschaft ablehnten und das wahre Leben des Christen nur noch im ewigen Wandern eines Bettlers erblickten — beweist doch unwiderleglich die wesenhafte Uebereinstimmung des bewussten russischen Gedankens der Intelligenz mit dem ursprünglich kirchlichen russischen Denken.

Der innere Zusammenhang geht aber noch viel weiter: Der kirchenfreie, bewusste, russische Gedanke fand bekanntlich — im Gegensatz zur westeuropäischen Entwicklung — einen eigenen Stand zu seinem Träger: die sogenannte russische Intelligenz. Und dieser Stand hatte sein unmittelbares Vorbild in den Anhängern des ihm um etwa fünfzig Jahre vorausgegangenen Raskol: in ihrer unversöhnlichen Haltung zur russischen Wirklichkeit und in der fraglosen Opferwilligkeit für die eigene Ueberzeugung. Alles in allem war, als sich in Russland als Träger des kirchenfreien, gesellschaftskritischen, be-

wussten Gedankens ein eigener Stand bildete — der russische Mensch schon an die Tatsache des Raskol, d. h. an den Anblick opferwilligsten Märtyrertums, d. h. daran gewöhnt, dass der selbständig Denkende in Verbannung und Verfolgung leben muss. Und dieser neue Stand hatte dabei auch noch gerade im Raskol das Vorbild vor sich, wie solches ohne alle Zugeständnisse und in selbstlosester Hingabe geschieht. Darum erscheint jene Forderung, die den russischen „Intelligenten" derart zu seinem Vorteil vom westeuropäischen unterscheidet und ihm heute zweifellos moralische Ueberlegenheit sichert: dass man nämlich sein Leben restlos in Einklang führen soll mit seinen Ueberzeugungen — für den russischen Intelligenten als eine Selbstverständlichkeit: Er sah das unmittelbar in seiner nächsten Umgebung von Tausenden vorgelebt. Hier ist das eigentlich Bodenständige des russischen Intelligenten (das ihm dabei gerade in Russland so oft von den kirchlichen und konservativen Elementen abgesprochen wird): Tatsächlich handelt es sich bei ihm — dem Raskolnik gegenüber — nur noch um einen Wechsel des Glaubensinhalts — (und damit freilich auch der Kampfmittel: denn der Raskolnik, der letzte Opferwilligkeit im Beharren bei seinem Glauben offenbarte, ging niemals selber irgendwie angreifend vor). Die völlige Unabhängigkeit des Glaubens vom Staate, ja des ersteren Aufgabe letzterem gegenüber, hatte der Raskolnik bereits vorausgenommen — und darin wurzelt er noch in der offiziellen russischen Kirche, die bei aller ihrer Knechtung und allem ihrem Missbrauchtwerden durch den Staat (worunter ihre besten Diener stets schwer gelitten haben) niemals den Anspruch aufgab: den vom Heidentum übernommenen, seinem Wesen nach heidnischen Staat in eine Kirche umzuwandeln. — Hier erkennen wir denn die letzte Einheit des russischen Gedankens bei allen seinen Trägern, und ihn selber in seinem wesenhaften Kern als einen Widerspruch zur Wirklichkeit im Namen der Menschheitserlösung. Es unterscheidet sich bei den einzelnen Russen lediglich die Vorstellung von der Art der erstrebten Erlösung und d. h. von der Art der anzuwendenden Mittel. Das ist aber im Grunde nicht wesentlich. Die geistige Einheit

des denkenden Russlands ist Tatsache: Es trennen den Russen vom Russen nur noch Widersprüche in seiner eigenen Deutung. Und der russische Gedanke ist nun einmal so, dass er sich missdeutet, wenn er seiner selber bewusst werden will. Er ist seiner Wesensart nach künstlerisch und zugleich religiös, und beweist in seinem ganzen Auswirken die innere Gleichgerichtetheit und menschliche Richtigkeit beider Einstellungen.

Von hier aus wirkt der russische Gedanke als stärkster Widerspruch gegen ganz denselben Rationalismus und Utilitarismus, denen er, seinen mechanischen Mitteln nach, so leicht zum Opfer fällt, wobei er dann freilich seinen Inhalt einbüsst — aber auch dann noch, durch die restlose Ehrlichkeit, wie er dies Missgeschick als Pflicht erträgt, und in alle Möglichkeiten hinein auswirkt — ein Beispiel von höchstem Werte gibt. Dieser bewusste russische Gedanke kann eben gar nicht wertlos wirken, wie sehr er auch im einzelnen zu irren vermag, denn er trägt die stets richtigen Merkmale geistiger Betätigung an sich: völlige Aufrichtigkeit und höchste Opferbereitschaft. Man muss nur ihm gegenüber, eben weil er sich selber falsch deutet, stets den anderen, von ihm betroffenen Menschen verteidigen.

Sie, die russische Intelligenz, hat dem russischen Volke gegenüber tatsächlich keine Aufgabe mehr zu erfüllen. Es ist längst mündig und muss demnach jede Bevormundung als unerträglichen Zwang empfinden. Dass aber, mit der notwendigen und unaufhaltsamen Selbstaufgabe der russischen Intelligenz, Russland nicht geistig verstummen wird, dafür bürgt der eigentliche russische Gedanke, wie er sich in der russischen Wortkunst äussert und dort schon so herrliche Gaben zeitigte, und vor allem bürgt dafür die unerschöpfliche Quelle, aus der dieser Gedanke schöpft: das einfache russische Volk, das ihn von jeher vorlebte und lebendig erhielt.

An ihm, dem einfachen russischen Volke, ist es jetzt, sein Wort zu sagen, das es längst schon weiss, längst schon in sich birgt und keineswegs deshalb für sich behielt, weil es es der Welt vorenthalten wollte — vielmehr nur deshalb, weil man es nicht fragte, und es ihm bei sich zu Hause verboten war,

den Mund aufzutun: Erst musste es schweigen, um sich ausbeuten, dann, um sich erlösen zu lassen. Nach seiner eigenen Meinung fragte niemand, und nur die Dichter lauschten seinem Schweigen. Und was sie dabei auffingen, darin erkannte Europa sofort nicht nur Wesensverwandtes, vielmehr höchst Wertvolles, Erwünschtes und Notwendiges.

In welcher Richtung die Gaben dieses eigentlichen russischen Gedankens liegen werden, ist vielleicht nicht so schwer zu erraten. Er ist vornehmlich auf das Menschliche gerichtet. Und dabei erweist sich der Scharfblick des russischen Gedankens hier deshalb als so verblüffend, weil er jene Scheidung zwischen Ich und Nichtich erst bei der Sachwelt vornimmt: in der Menschenwelt gibt es für ihn gar kein Nichtich: da ist alles erweitertes Ich.

Diese geistige Nähe zum Menschen vermag wohl bisweilen die Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen dem eigenen und dem fremden Ich zu hemmen — zumal der Wille zu dieser Wahrnehmung an sich fehlt: und von dieser Seite her bedarf der russische Gedanke dringend der Ergänzung durch den europäischen — dafür ist aber überall da, wo der Mensch nur als solcher betroffen wird, der russische Gedanke von so nie dagewesener Blickschärfe und Feinheit, dass wir von ihm durchaus weiteste Aufklärung erwarten dürfen über das allen Menschen Gemeinsame, in der geistigen Natur des Menschen Begründete. Hierbei mag die Betonung etwas zu ausschliesslich — aus der Erfahrung der russischen Leidenswelt heraus — auf der Verletzbarkeit des Menschen liegen. Erweiterte Kenntnis hiervon erweist sich aber gerade heute am allerwichtigsten: bei dem immer mehr vervielfältigten und mehr und mehr vertieften Angewiesensein des Menschen auf den Menschen. Ja, man kann geradezu behaupten, das Schicksal der Menschheit hinge davon ab, ob die Erkenntnis von dem Wesen des Menschen, gerade sofern er betroffen werden kann und muss, und der Wille diese Erkenntnis zu seiner Schonung zu nutzen, Schritt halten mit den Notwendigkeiten des tatsächlichen Aufeinanderangewiesenseins der Menschen: ob ein Aus-

gleich möglich wird zwischen tatsächlicher und bewusst gewollter Solidarität.

Hier setzt bereits heute die geistige Leistung des eigentlichen russischen Gedankens in hohem Masse blickfördernd und seelische Bereitschaft schaffend ein. Bisweilen schreitet er, der russische Gedanke, sogar der tatsächlichen Erkenntnis voraus, indem er aus der Nachgestaltung ganz bestimmter Lebensbedingungen den Gefühlsboden schafft für die Anerkennung der in ihnen liegenden Verpflichtungen. Es sei hier nur an die Erkenntnis von dem Verbrechen als einer sozialen Erscheinung erinnert, die durch die grossen russischen Schriftsteller derart vorbereitet war, dass sie — als sie wissenschaftlich aufging — wie eine Selbstverständlichkeit aufgenommen wurde (wenn man sich auch aus begreiflichen Gründen immer noch dagegen sträubt, die elementaren Folgen aus ihr zu ziehen).

Aus dem allem ergibt sich als eigentliches Gebiet des russischen Gedankens die Ergründung des Seelenlebens. Hierin ist er tatsächlich dem europäischen Gedanken mit Siebenmeilenstiefeln vorausgeeilt — aber auch wiederum mehr in der Nachgestaltung tatsächlicher Lebenszusammenhänge, als in ihrer begrifflichen Erfassung: letztere, bei der so viele, das menschliche Ergebnis in Frage stellende Irrtümer möglich sind, vorbereitend und die Gefühlsbetonung vorschaffend zu ihrer wahrhaft menschlichen Aufnahme. Dass hierbei der russische Gedanke vornehmlich als Anwalt der Menschenseele auftritt, d. h. sie hauptsächlich in Abwehrstellung erschaut, ist vielleicht in der vorwiegenden Leidenserfahrung des Russen begründet, vielleicht aber noch mehr in seinem ausgesprochenen Helferwillen (der das andere zu sagen eigentlich keinen Anlass findet) — und das kommt auch den Lebensbedürfnissen der Menschheit bei dem heutigen Stand ihrer Geschichte in höchstem Masse entgegen. Hieraus vor allem erklärt sich die grosse Beliebtheit und Wertschätzung der russischen Dichterdenker. Das Hauptergebnis der russischen Seelenkunde liegt dabei wohl in der zwar nicht wörtlich ausgesprochenen, wohl aber aus den hohen russischen Meisterwerken unmittelbar abzuleitenden Erkenntnis, dass das Treibende im Leben der Seele

— ihr hauptsächlichster Inhalt — der Kampf um die Selbstachtung ist — und dabei werden in der ganzen russischen Literatur die Aufschlüsse darüber gehäuft, woran die Selbstbehauptung vor sich selber geknüpft ist. (Ja, hierin erschöpft sich der eigentliche Inhalt der grossen russischen Dichtung.) Wie schwer diese Erkenntnis in jahrtausendlangem Leiden von dem ganzen, nicht schreibenden und nicht schreienden russischen Volke erkämpft ward — das weiss jeder, der die russische Geschichte und russische Wirklichkeit nur ein klein wenig kennt.

Und wiederum: diese höchste Leistung des russischen Gedankens kam gerade an dem Zeitpunkt zu europäischer Geltung, als die Kulturwelt sie am nötigsten brauchte, ja wo sie vielleicht Rettung bedeutet. Denn — wir wiederholen es — jetzt, wo die Notwendigkeiten des Menschendaseins einen immer engeren Zusammenschluss der Menschen unausbleiblich machen, und demnach das ganze Schicksal der Menschheit sich immer mehr als davon abhängig erweist, ob der Wille zur Gemeinschaft einigermassen Schritt hält mit ihrer Unvermeidlichkeit, kann keiner Aufklärung grössere praktische Bedeutung zukommen als derjenigen über die letzte Verwundbarkeit, das letzte Schonungsbedürfnis des Menschen. Von seiner Berücksichtigung durch den Mitmenschen wird wesentlich die Stimmung ihm gegenüber beeinflusst — und der Betroffene, leidende Mensch fragt nicht, ob er bewusst oder unbewusst betroffen ward.

Kann auch das geistige Russland den Willen für den Mitmenschen, von dessen harmonischer Entfaltung das Menschheitsschicksal vor unseren Augen immer abhängiger wird, nicht schaffen — so gab doch das einfache russische Volk das werbende Beispiel der Bewahrung dieses Willens unter schwersten Lebensbedingungen, und der eigentliche russische Gedanke klärte darüber auf, wie der Mensch sich verhalten muss — wenn dem Mitmenschen alle gewollte Schonung und Rücksicht werden soll. Hierin liegt wohl die weltgeschichtliche Bedeutung des russischen Gedankens.

ROMANISCH UND GOTISCH

VON

ALFRED BAEUMLER

Vorbemerkung. Eine auf die Unterscheidung zweier Epochen sich beschränkende Andeutung des wichtigsten Problems der abendländlichen Kunstentwicklung muss wohl oder übel in der Form der Antithese geschehen. Der folgende Aufsatz erhält dadurch eine Zugespitztheit, die in seinem Grundgedanken nicht notwendig enthalten ist. Eine Geschichtsphilosophie kann man sich nicht gut in pointierender Schreibweise vorstellen. Die Dialektik der Gesamtbewegung erteilt jeder Epoche unverlierbaren Wert. Um das Missverständnis, welches mit der antithetisch abkürzenden Darstellung eines isolierten Zeitraums verbunden sein kann, wenigstens abstrakt aufzuheben, sei das korrigierende Bekenntnis vorangestellt: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott". (Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geschichte. 1. Vortrag.)

Bis zur Entstehung des romanischen Stils waren in der Geschichte der Baukunst drei grosse Möglichkeiten verwirklicht: die ägyptische, die griechische und die byzantinische. Den Stil der Aegypter hat das Pathos eines abstrakten Bewegungsdranges erzeugt. Der griechische Stil ist ein Stil der vollendeten Körperform; der byzantinische hat zum wesentlichen Inhalt die Ruhe des unendlichen Raumes.

Die Architektur muss zu allen Zeiten mit Körpern im Raume operieren. Für die Beurteilung eines Stils ist jedoch nicht die natürliche Daseinsform, sondern die ästhetische Wirkungsform massgebend. Was in der ägyptischen Architektur (und Plastik) wirksam wird, ist letzten Endes immer nur die Linie.

Hohlräume und Wände können praktisch natürlich keinen Augenblick fehlen. Aber das künstlerische Gebilde weist als ästhetisches keine Spur von Flächen- oder Körpersinnlichkeit auf. Man hat vor ägyptischen Bauwerken und Skulpturen einen ausserordentlich starken kubischen Eindruck. Diese Kubizität ist seltsamerweise aber nicht aus einem plastisch vollen Umfassen des Körperlichen hervorgegangen. Sie behält stets etwas Abstraktes, Unerbittliches, Kristallinisches. Der ägyptische „Körper" ist gleichsam aus Linien, d. h. aus abstrakten Bewegungstendenzen zusammengesetzt. Er ist nicht naiv empfunden, sondern wirkt wie eine stereometrische Konstruktion im zufälligen Medium des konkreten Raumes. Alles ist Linie, die Linie tut alles — sie schafft sogar den Körper. Mit unerhörter künstlerischer Kraft und Konsequenz ist der unmittelbare plastische Eindruck des Körpers wegstilisiert, verneint.

Im Wesen der geraden Linie liegt die Kraft einer unendlichen Funktion. Aber diese Funktion ist verneinend: die Gerade verneint alles, was nicht Richtung, ihre Richtung ist. In dieser Verneinung ist sie unersättlich; in unstillbarem Bewegungsdrange geht sie über alle ruhige Körperlichkeit hinweg. So wie die Linie den plastischen Körper, so verneint die ägyptische Religion das Leben. Sie ist ein Kult des Todes. Die Verneinung, die in der Linie liegt, ist die anschauliche Darstellung des beherrschenden Gedankens der ägyptischen Kultur: des Gedankens der Transzendenz. Denn die Dynamik der linearen Bewegung ist nur ein blendender Anschein. Das Wesen der Geraden ist die Starre. Nicht nur die Starre der einen Richtung ist für sie bezeichnend; auf dem Grunde ihrer Unruhe liegt die Starre überhaupt, die Starre des Todes. Die gerade Linie ist fanatisch; den Fanatismus aber könnte man paradox die Lebensform des Todes nennen[1]. Innerhalb der ägyptischen Kultur zeigt sich

[1] Das, was man im Abendlande „linear" zu nennen pflegt, ist niemals abstrakte Linearität, sondern Linienspiel auf einer Fläche. Die Flächensinnlichkeit, die uns selbstverständlich ist, den Aegyptern aber fremd (ihre Malereien beweisen es nur von einer andern Seite), unterscheidet alle abendländische Linearität von vornherein von aller ägyptischen.

der Fanatismus der geraden Linie — des Gesetzes — überall. Es ist ein heilig-furchtbarer Fanatismus. Im Blickpunkt steht immer das Grab. Die Tempelanlage, erfüllt von stärkster eindeutiger Dynamik, symbolisiert die Bewegung zum Tode. Diese Bewegung ist abstrakt, weil sie nicht wieder in sich selbst zurückkehrt, so wenig wie die gerade Linie in sich selbst zurückzukehren vermag. Man kann den Weg in die Tiefe, zum Grabe, unaufhaltsam angezogen, nur immer weiter schreiten. Es gibt kein Verweilen und Zusammenfassen. Auf der gezogenen Linie kann man stehenbleiben, das Ziehen der Linie ist Bewegung und nur Bewegung. Wer den ägyptischen Stil verstehen will, muss von der Vorstellung des Ziehens der Linie, nicht von der der gezogenen Linie ausgehen, von der Bewegung also, nicht vom Gewordenen. Aber diese Bewegung geschieht *sub specie aeterni,* — im Angesicht der ewigen Tatsache des Todes.

Der starren Dynamik dieser Linearität gegenüber steht die aus innerer Freiheit erfolgende Bewegung des lebenden Körpers. Aus dem glückhaften Lebensgefühl, das in einer in sich selbst zurückkehrenden, frei spielenden Bewegung liegt, ist der Stil der Griechen hervorgegangen. Was hier zuerst empfunden wird, ist die Seligkeit des belebten Leibes. Daher tritt in Griechenland die plastisch empfundene Gegenwart des Körpers als Grundelement der Baukunst auf. Das stetige Gleichgewicht lebendigen Körpergefühls ist das erzeugende Prinzip des Tempels. Bei der Pyramide läuft die Bewegung in eine Spitze, ins Nichts aus. Der Tempel kennt keine solche Zielsetzung. Er ist, der offenen Säulenwände ungeachtet, ein geschlossen und körperhaft wirkendes Ganzes. Eine im Gleichmass von Kraft und Last heiter ruhende Individualität gibt allen ihren Bestandteilen das gleiche Daseinsrecht. Säule und Giebel, Metope und Kapitell, in sich ruhende Wesenheiten, die sich gleichsam freiwillig in ein Ganzes fügen, scheinen durch einen göttlichen Zufall so gebildet, dass jedes von ihnen, indem es sich selber lebt, zugleich am besten dem Ganzen dient. Das Verhältnis jeder Einzelheit zum Ganzen ist klar bestimmt. Jede Einzelform hat ihren Ort in einem leicht überschaubaren System; die Ein-

zelheiten liegen gleichsam alle in derselben Ebene. Nichts ist bevorzugt, nichts zurückgedrängt. Alles ruht reliefartig in demselben Licht. Ein Ganzes, aber ein Ganzes, in dem sich das einzelne als solches behauptet. Diese Form der Ganzheit ist die konsequente Entfaltung des in der Bevorzugung des Körpers enthaltenen Anschauungsprinzips.

Der griechische Tempel stellt die Apotheose der Endlichkeit dar. Es scheint keinen Tod, keine negative Unendlichkeit zu geben. Das Leben erlöst und rechtfertigt sich, indem es zur Vollendung in sich selber kommt. Aber nur in der Kunst ist diese Apotheose des Endlichen möglich. Die Kunst vermag den menschlichen Organismus, der das Vorbild auch des Tempels ist, zu verewigen, indem sie seine Idee, seine Form, darstellt; in der Wirklichkeit ist der Organismus sterblich. Die Kunst der Griechen, um ihrer Selbstbeschränkung willen ästhetisch ein Letztes, muss daher einer die negative Unendlichkeit des Todes einschliessenden Wahrheit des Lebens weichen. Das ästhetische Ideal der vollendeten Erscheinung bleibt zwar dem Bewusstsein der abendländischen Menschheit unauslöschlich eingeprägt; aber es hat sich seit der Erscheinung des Christentums mit dem Gedanken der Unendlichkeit auseinanderzusetzen. Dieser Prozess macht die Geschichte des Abendlandes aus. Die welthistorische Aufgabe des christlichen Abendlandes bestand darin, die ästhetische Lebendigkeit der griechischen Form mit dem religiösen Ernst der orientalischen Unendlichkeitsvorstellung zu versöhnen.

Bevor das Abendland diese Aufgabe künstlerisch in Angriff zu nehmen vermochte, musste eine neue Formmöglichkeit entdeckt sein. Bis hierher kannte die Architektur als Wertelemente nur Linien und Körper. Die ruhende Unendlichkeit des Raumes selbst war weder in Aegypten noch in Griechenland gestaltet worden. Dies gelingt dem frühen Christentum im Osten. Die Eroberung der Raumunendlichkeit durch den Kuppelbau war das Entscheidende, das der Osten zur abendländischen Kunstentwicklung beizutragen hatte.

Die Idee des Unendlichen ist in der Kuppel gewissermassen im Sinne der gleichfalls aus dem Orient stammenden Gnosis

gefasst: die Kuppel ist ein Sinnbild der ewigen Stille, des Pleroma, der in ihrer Seligkeit ruhenden unendlichen Fülle. Es strahlt ein Zauber von ihr aus, tief verwandt demjenigen, der von einem Ich ausgeht, das sich in mystischer Kontemplation ganz auf sich selber konzentriert. Diese Unendlichkeit ist ohne jede Dynamik. Auf unbegreifliche Weise, geräuschlos, ohne Anstrengung und innere Bewegung, erweitert sich der Raum vom Scheitel aus ins scheinbar Grenzenlose. Der Blick in die Höhe bringt ein Ausgleiten vom Standpunkt auf der Erde mit sich. Man fühlt sich rätselhaft gehoben, mystisch befreit. Wir verlieren jeden Masstab, jede körperlich-räumliche Bestimmung wird unmöglich. Diese Unendlichkeit ist positiv, aber leer. Mit der Dynamik und der Körperlichkeit entfällt auch jede Möglichkeit ereignisvoller Entwickelung und inhaltlicher Erfüllung. Das Fehlen des Körpergefühls äussert sich architektonisch in dem Mangel jeder nacherlebbaren Statik. Die magische Wirkung beruht auf dem Kunstgriff der Verdeckung struktiv entscheidender Glieder. Die durchbrochenen und ornamental vergeistigten Wände lösen sich auf; der Blick scheitert in der Unendlichkeit einer scheinbar sich selber tragenden unendlichen Sphäre. Aber in Wahrheit wird die selig schwebende Kuppel doch von den Wänden getragen, nach deren Schicksal sie nicht zu fragen scheint. Der zauberhafte Raum bleibt mit all seiner Entrücktheit an die statischen Gesetze der Körperwelt gebunden. Das Problem der Schwere ist nur ästhetisch verleugnet, nicht ästhetisch gelöst. Der Gedanke des unendlichen Raumes ist konzipiert, aber er ist noch nicht in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Körperlichkeit gestaltet. Der byzantinische Raum bleibt schließlich, wie die ägyptische Tiefenunendlichkeit, abstrakt, losgelöst von der Körperwelt, und deshalb im Widerspruch mit der Gesetzlichkeit der Architektur.

Es dauerte Jahrhunderte, bis das Christentum die Kraft fand zur Lösung seiner Aufgabe: ohne Preisgabe organisch-körperlicher Statik die Unendlichkeit des Raumes in seiner Bewegung zu gestalten. Endlich geht aus dem fruchtbaren Keim des antiken basilikalen Schemas, im Medium gleichsam des Raumge-

dankens der Kuppel dynamisch entwickelt, die romanische Basilika hervor. Kein Element ist in dieser Schöpfung absolut neu; die Kräfte, die sich in ihr durchdringen, haben jede für sich schon vorher reine ästhetische Ausbildung gefunden. Die Originalität des Romanischen liegt ausschliesslich in der Grossartigkeit der Synthese — einer Synthese nicht von historischen Baugliedern und Formen, sondern von welthistorischen Baugedanken und Formkräften.

Die ästhetische Vereinigung ägyptischer Dynamik und byzantinischer Ruhe mit griechischer Geschlossenheit war dem christlichen Abendlande deshalb möglich, weil seine Lebensform überhaupt synthetisch war. Eine gewaltige Synthesis ist seine Geburt: die Vereinigung von Germanentum und Christentum. In diesem Ereignis liegt das Schicksal des Abendlandes beschlossen, aus ihm ist letztlich der romanische Stil zu verstehen. Das Problematische in dem Verhältnis von Christentum und Germanentum war, dass hier ein Unendliches ein anderes Unendliches begrenzen sollte. Im Zentrum des Christentums steht die unendliche Liebe; im Mittelpunkt des Germanentums die unendliche Kraft. Was konnte aus der Vereinigung eines Formlos-Unendlichen und eines Formend-Unendlichen entstehen? Ein Gebilde, dessen Charakter eine zu einem Unendlichen geformte Unendlichkeit war. Dieses Gebilde ist zuletzt die abendländische Menschheit. Ihr erstes ästhetisches Erzeugnis ist der romanische Stil.

Das Problem der Formung eines Unendlichen stellt sich ästhetisch sogleich nicht als Körperproblem, sondern als Raumproblem dar. Der Körper im unendlichen Raume ist das, was der Germane zuerst sieht; von diesem Ur-Eindruck geht seine Formphantasie aus. Der Raum ist das Erzeugende, der Körper das Erzeugte. Nur widerwillig schränkt er das Erzeugend-Unendliche zu bestimmten Gestalten ein. Von jedem einzelnen Kunstwerk verlangt er nicht nur, dass es die ästhetische Unendlichkeit eines Geformten überhaupt habe (diese Forderung ist er geneigt nachzusetzen), sondern auch, dass es das Unendliche gleichsam materiell in sich fasse. Nicht auf die vollendete Gestalt, auf das gestalterzeugende Prin-

zip geht sein Ehrgeiz. Wir sollen auch in der Darstellung des einzelnen Körpers das mitfühlen, was alle Körper aus sich entlässt. Das Rauschen der Unendlichkeit spüren zu lassen, ist ihm wichtiger als die ruhige Vollendung der Form.

In dieser ästhetischen Grundvorstellung des Germanen finden wir den christlichen Gottesbegriff wieder. Schöpferische Unendlichkeit, liebevolles Umfangen der Dinge, die er aus sich entlässt, macht das Wesen des christlichen Gottes aus. Wie der Raum die Dinge, so umfängt Gott Menschen und Welt. Die germanische Phantasie hätte kein mächtigeres Beispiel für das christliche Grundverhältnis der Liebe finden können. Es ist vor allem entscheidend, dass der Körper vermittels dieser Vorstellung in ein positives Verhältnis zum Unendlichen treten kann. Hier eröffnet sich der Blick auf den ungeheuren Unterschied ägyptischer und germanischer Raumphantasie. Der Raum des Aegypters ist abstrakt; er ist gleichsam nur die mehrdimensionale Entfaltung der in die Tiefe gehenden Linie. Um den Körper in sich aufnehmen zu können, fehlt ihm das Moment der Ruhe. Die germanische Bewegtheit dagegen schliesst ein Element der Passivität in sich; der germanische Raum ruht in seiner dynamischen Unendlichkeit wie Gott in unendlicher Schöpfermacht. Der Körper kann daher in den Raum eingehen, die Tiefenbewegung stürmt nicht über ihn fort, sondern nimmt ihn in sich auf, sie ist nicht abstrakte Tendenz (Funktion), sondern inhaltlich erfülltes, unendliches Sein.

Das Erlebnis des Unendlichen, vor dem sich der Orientale nur durch die Abstraktion zu retten vermochte, wird durch den Germanen gestaltet. Ohne die Hilfe des Christentums wäre das nicht möglich gewesen. Der christliche Gedanke enthielt die Tiefe der negativen Unendlichkeit, der Sünde und des Todes in sich, aber er blieb dabei nicht stehen; er brachte auch den Gedanken der Versöhnung mit Gott. Durch die beruhigende Gewissheit des Heils war die Konzeption eines unendlich dynamischen, aber zugleich ruhenden Raumes ermöglicht. Das Erlebnis, das die Orientalen überwältigte, ist im romanischen Stil in seiner ganzen Wucht lebendig; aber es ist

nicht mehr abstrahierend-verneinend beschworen, sondern auf hellenische Art zum organischen Gebilde g e f o r m t.

Das Verständnis der ästhetischen Entwickelung des Abendlandes hängt von der richtigen Einschätzung des romanischen Stiles ab. Dieser Stil, und nicht die Gotik, ist der repräsentative abendländische Stil. Die Gotik ist eine grossartige, als notwendig zu begreifende Epoche; die Romanik enthält Anfang und Wesen aller abendländischen Möglichkeiten in sich.

Der romanische Bau hat in seiner Gesamterscheinung etwas Hellenisches. Er ist ein ruhend geformtes, überschaubares, organisch geschlossenes Wesen. Sogleich aber wird etwas Entscheidendes deutlich: das Verhältnis der Teile zum Ganzen ist nicht wie beim Tempel statisch, sondern dynamisch. Das Ganze des Tempels ist durch den freiwilligen Zusammentritt der Teile entstanden zu denken. Der Tempel ist wesentlich ein Rhythmus gleichgeformter und gestellter Säulenindividuen. Das Prius ist immer ein individuelles Ganzes. Im romanischen Stil ist ein überindividuelles Ganzes, der Raum, das Prius. Wie der Raum den Körpern, so geht der unindividuelle Baublock allen Einzelheiten des Stils vorher. Wie im Raume alle Linien und Körper, so sind im quadratischen materiellen Block der Möglichkeit nach Schiff und Apsis, Kapitell und Ornament enthalten. Die Formen s i n d nicht und fügen sich dann zusammen, sondern sie w e r d e n vor unseren Augen. Das romanische Bauwerk entwickelt die einzelne Form gleichsam fortwährend aus dem Unendlichen. Das Ganze ruht nur scheinbar. Ein gewaltiger Strom rauscht an uns vorüber; sein Spiegel ist nur wenig bewegt, aber unaufhörlich stattfindende Verschiebungen der Oberfläche zeigen uns an, welche urweltliche, nicht einzufangende Kraft das Ganze fortreisst. Dass trotz diesem flutenden Leben feierliche Stille der Haupteindruck bleibt, macht die monumentale Grösse des romanischen Kunstwerks aus. Klassische Erhabenheit ist sein Charakter. Der Tempel ruht gleich den Göttern in still seliger Heiterkeit. Der romanische Dom zeigt die erhabene Ruhe christlichen Gottesbewusstseins. Das romanische Verhältnis des Ganzen zum Teil ist nicht das der Koordination, der Freundschaft, sondern der Emanation, der Liebe.

Die griechischen Götter stehen, verschieden zwar an Macht und Einfluss, nebeneinander wie die Säulen des Tempels. Der eine christliche Gott entlässt alles aus seinem Schosse, wie der romanische Baublock seine Formen.

Die Stelle der Einzelform ist nun nicht mehr anschaulich-rational festzulegen. Auf geheimnisvolle Weise hängt alles innerlich zusammen. Die Säule wird zum Glied einer sich machtvoll zusammenschliessenden Reihe, deren Gefüge viel fester ist als das der Tempelfront. Das Grundgefühl des romanischen Baukünstlers spricht nicht die Säule, sondern die unmittelbar aus dem Block abgeleitete Wand aus, deren wichtigstes struktives Derivat der Pfeiler ist. Dieser ist von der Wand nicht zu lösen; er ist gleichsam nur die heraustretende Hochtendenz der Wand selbst. Ebenso wird das Kapitell nicht als Krönung eines individuellen Säulenschafts, sondern als Mittelglied zwischen Säule und Wand empfunden. Es stellt mit strenggebundener Phantasie die Wandebene, die die einzelne Säule kühn aufhebt, wieder her. Auch die Aussenansicht lässt niemals die Erinnerung an den Gesamtblock vermissen. Der romanische Turm zeigt gleichsam die ideale Höhe des Blocks an, aus dem sich der Bau nach innen fortschreitend individualisiert hat. Die Lisenen geben in derselben Weise die ideale äussere Wand an, die wir noch vor der realen Wand spüren müssen. Das Portal zeigt in seinem stufenweisen Einwärtsrücken die Richtung, welche die gesamte Formkraft nimmt, deutlich an. Jede Einzelheit ist durch Wegnehmen entstanden. Einschränkung eines Formlos-Unendlichen zu einem Geformt-Unendlichen — das ist das Prinzip.

Die gewaltige innere Spannung dieser einschränkenden Kraft gibt am deutlichsten das romanische Gewölbe zu erkennen. Der Kampf zwischen Masse und Formkraft findet hier seinen vehementesten Austrag. Am antiken Bauwerk erscheint die Form gleichsam mit Uebermacht: das apollinische Element ist überall durchgedrungen; es hat schon jeden Teil befreit und individualisiert. Das Ganze sieht deshalb so siegreich aus, weil es einer Kraftanstrengung zum Zusammenschluss der Einzelformen nicht mehr zu bedürfen scheint. Wir rechnen ihm das

unwillkürlich zugute: das Resultat eines Sieges steht prangend vor uns. Der romanische Bau reisst uns in den Kampf mitten hinein. Die Masse ist noch überall in ihrer ganzen furchtbaren Wucht spürbar. Mühsam ringt sich der Formwille in dem titanischen Block empor. An jedem einzelnen Punkte ist die ganze entgegenstehende Kraft anwesend. Das kleinste Ornament zeigt eine Energie, als sei es in erbittertem Kampfe dem Gesamtblock abgerungen. Nirgends eine Erleichterung, ein schon geformtes Stück; alles w i r d geformt. Es ist nichts „gegeben", alles muss errungen werden. Die Wand lässt den Bögen nur den nötigsten Raum und drückt die Fensteröffnungen eng zusammen. Der Stein dringt von allen Seiten zu mit stummer, unbarmherziger Wucht. Da, in dem Augenblick, wo uns die Brust ängstlich umklammert scheint, springt das Gewölbe auf. Ein tiefer Atemzug — und wir sind f r e i! Der Stein weicht zurück. Eine übermenschliche Kraft reisst die Masse auseinander, schneidet, gliedert, biegt und bindet — und der romanische Raum umfängt uns, ein Raum, wie er bis dahin auf Erden noch nicht war. Aus der Tat des Gewölbes allein hätte man auf die Zukunft des Abendlandes die ausschweifendsten Schlussfolgerungen wagen können. Ein einziges Erlebnis: das Rauschen der Unendlichkeit aufgefangen in eine kleine Muschel. Wie „gross" dieser Raum ist, wissen wir nicht. Wir erleben ihn, in all seiner Geformtheit, als grenzenlos. Diese Geformtheit ist es, die den romanischen Raum vom byzantinischen unterscheidet. Und ebenso tut es die Dynamik. Die Masse könnte ins Ungemessene wachsen — diese Möglichkeit ist keineswegs unwahrscheinlich —, das Gewölbe würde mit stets zunehmender Kraft immer wieder dieselben Verhältnisse herstellen. Das Erlebnis ist recht eigentlich aktiv: Wölb u n g, nicht Gewölbe. Diese Aktivität hat der antike Bau nicht. Er ist unendlich, aber er stellt die Unendlichkeit der formenden Kraft nicht dar. Der Gewölbebau formt ein Unendliches an Widerstand nicht nur z u einem Unendlichen der Form (dem Kunstwerk), sondern auch d u r c h ein Unendliches: ein Unendliches an formender Kraft.

Erst im romanischen Stil ist das technisch längst vorhandene

Kreuzgewölbe zu seiner wahren ästhetischen Bedeutung und Wirklichkeit gelangt. Hier ist kein Ausweichen mehr vor dem Problem der Schwere wie in der Kuppel, aber auch keine blosse Verklärung des Endlichen mehr wie im Tempel, mit seiner harmonischen Ausgleichung von Kraft und Last, Säule und Gebälk. Mit unerbittlicher Ehrlichkeit stellt das Gewölbe den Kampf der architektonischen Gewalten dar. Die Beziehung zur Stütze ist unverschleiert. Das Gewölbe ist irdischer, historischer gleichsam als die Kuppel, und doch ebenso ideal wie diese. Man kann seinen Charakter nicht besser bezeichnen, als wenn man es dialektisch nennt. Dialektisch ist jeder Streit, der seinen Sinn in sich selber trägt. Das Gewölbe zeigt das härteste, unaufhebbare Gegeneinander der Kräfte — das dennoch versöhnt ist zur Ruhe der Gestalt. Dieselbe Dialektik weist der Grundriss auf mit seiner Entgegensetzung von Längsschiff und Querschiff, die erst im Romanischen ihren eigentlichen Sinn erhält.

Der ägyptische Dynamismus, aufgenommen in den durch die Kuppel eroberten unendlichen Raum, gebändigt durch eine an einzelnen antiken Vorbildern geschulte Phantasie und beherrscht durch die Grundvorstellung der christlichen Religion, die Liebe — das ist der romanische Stil. (Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass hier ein ideeller Zusammenhang geschildert ist, nicht der nur teilweise vorhandene real-historische.) Das Wesen der romanischen Dynamik kann zum Unterschied von der abstrakten ägyptischen mit dem Ausdruck konkrete Dynamik bezeichnet werden. Konkret ist sie einmal deshalb, weil sie nicht das Element der Linie, sondern das des Raumes zu ihrem Träger hat; zum zweiten deshalb, weil sie nicht transzendierende, sondern in sich zurückkehrende Bewegung ist[1]. Der Nur-Bewegung einer abstrakten Dynamik entspricht im Gesamteindruck tote Ruhe. In der kon-

1 In der Dynamik liegt der Hauptunterschied des Romanischen von den auf den ersten Blick so überraschend „romanisch" anmutenden Kuppelbauten Armeniens, deren kunsthistorische Entdeckung wir Strzygowski verdanken. Die Architektur des Ostens behält immer den Geist der Kuppel, d. h. räumlich-statischer Ruhe.

kreten Dynamik ist von Anfang an ein Moment der Ruhe enthalten. Bewegung und Ruhe treten nicht auseinander wie Leben und Tod, sondern ruhige Bewegung, lebendige Ruhe ist das Resultat. Ein Ausgleich von Ruhe und Bewegung findet in jedem Kunstwerk statt; es kommt aber darauf an, wieviel Unruhe gebunden und in die Ruhe aufgenommen wurde. Der romanische Bau zeigt mehr apollinische Energie als der antike Tempel, weil er gewaltigere Widerstände überwunden hat. Den Gegenkräften zum Trotz, die in der kubischen Masse einerseits, in der Längstendenz des Hauptschiffes andererseits angedeutet sind, stellt sich im romanischen Kirchenbau dieselbe erhabene Ruhe her, die wir am Tempel kennen. Nicht auf die äusseren Formen, sondern auf das innere Verhältnis der Kräfte hin betrachtet, ist der romanische Bau hellenischer als jedes Werk der antiken Kunst. Vielleicht könnte man sagen, er sei eher der Tragödie als dem Tempel zu vergleichen.

Einen Punkt aber gibt es, wo der romanische Bau unhellenisch wird — das ist das Verhältnis von Innenraum und Aussenbau. Der antike Tempel verdankt seine Vollendung einem weisen Verzicht. Man konnte nur Körper bilden, also bildete man auch den Tempel zum Körper. Der Innenraum ist hier kein Problem. Dagegen geht die Raumphantasie des romanischen Künstlers gerade vom Innenraum aus. Hier hat sie den Spielraum, den sie braucht; sie kann in Sphären denken. Im Innern gelangt der Zusammenstoss von Längsschiff und Querschiff zu räumlich reichster Wirkung. Hier kommt das Gewölbe zur Geltung, hier entfaltet sich die Herrlichkeit des Chores. Es ist die eigentliche und höchste Leistung des romanischen Stils, dass er trotz dieser Bewertung des Inneren einen gewissen Ausgleich der Ansprüche von aussen und innen erreicht. Zurückhaltender, nicht so überwältigend, aber kraftvoll und rein bleibt das Aeussere dem Innern stets konform. Trotzdem ist die Gefahr latent, dass diese Einheit sich löst, dass das Aeussere zur blossen Schale des „Eigentlichen", des Inneren, wird. Die echt nordische Entgegensetzung von Inhalt und Form ist noch nicht da, aber sie bereitet sich vor. Im Chor, dem Auf-

bewahrungsort des Allerheiligsten, sammelt sich gleichsam alle Kraft. Es ist, als ob alle Form von hier über den ganzen Bau ausstrahle. Nichts ungriechischer, als einen Ort so auszuzeichnen. Das Schiff bleibt dem Chorraum gegenüber relativ ungeformt. Eine Gegensätzlichkeit bereitet sich vor, die dem Gegensatz Gottes zur Welt entspricht. Der Chor transzendiert in seiner Verklärung das übrige. Hier spricht ein Bedürfnis nach Steigerung, das die Dynamik des Ganzen in eine bestimmte Richtung drängt und die Harmonie aufzuheben droht. Diesem Drang nach Steigerung erliegt der romanische Stil: Aus dem Bedürfnis, die Transzendenz Gottes und der Seele über Welt und Leib auszudrücken, geht der gotische Stil hervor[1]. Das Gleichgewicht der Teile und die Konformität des Aeusseren und Inneren wird zerstört. Der Drang, den Chor immer verklärter zu gestalten, setzt sich über alle architektonischen Gesetze hinweg. Das Innere erklärt sich für autonom, der gotische Innenraum steht vor uns.

Die Gefahr dieser Entwickelung wird nicht gleich offenbar. Frühgotische Chöre sind das Vergeistigtste und Zarteste, was kraftvolle Zeiten je gemacht haben. Wo ist die Beängstigung der Masse? Die selbst im Chore noch im Gleichgewicht ruhende Unendlichkeit des Romanischen hat sich in ein triumphierendes Empor! verwandelt. Was dort noch als Aufgabe empfunden wurde, ist jetzt Spiel. Die Schwere ist völlig überwunden. Ein entrücktes Schweben ist der Charakter dieser Räume. Im frühgotischen Chor muss die Madonna als Himmelskönigin stehen: im grenzenlosen Raume auf der Mondsichel schwebend, die ohnmächtig sich windende Schlange unter dem Fuss.

Dieses Erlebnis einer aller Erdenschwere entrückten Seligkeit ist unbezweifelbare Realität. Aber alle Realitäten hängen

[1] Im Bewusstsein des Menschen der Romanik war die Vorstellung der Transzendenz vielleicht stärker noch als im Bewusstsein des gotischen Menschen. Trotzdem weiss die reale Lebensform der Romanik, soweit sie sich in Stein ausdrückt, nichts von Transzendenz. Man könnte dies so wenden, die Romanik habe dem Bewusstsein der Transzendenz „noch nicht" Ausdruck zu geben gewusst. Der romanische Stil ist aber zu gross und vollendet, als dass man eine Kategorie wie „noch nicht" auf ihn anwenden dürfte.

untereinander zusammen; Häufung an einer bestimmten Stelle ist nur möglich durch Wegnahme an einer andern. Wir sind berechtigt zu fragen, wodurch der Aufschwung des gotischen Gewölbes erkauft ist. Die Antwort lautet: durch einen Witz, durch einen Einfall von unerhörtem Esprit. Es ist ein genialer Gedanke, ein Gedanke von verblüffender Kühnheit, die schweren Pfeiler, die die Last des Gewölbes tragen, nach aussen zu verlegen, um innen den Eindruck verklärter Bedürfnislosigkeit zu erzielen. Aber in der von aller Erdenschwere freien lichten Unendlichkeit des gotischen Chorraumes fasst uns ein leichter Schwindel. Die Masse ist nicht bewältigt, sondern nur verdrängt. Die wuchtige romanische Wand versuchte nicht zu leugnen, was nun einmal unleugbar ist, dass alle Form ein schwerer Sieg über widerspenstige Titanen ist. Einen neuen Sieg erringt die Gotik nicht; sie kämpft nicht mit dem Geist der Schwere, sie schiebt ihn einfach aus dem Allerheiligsten hinaus. Draussen starrt die Masse in Gestalt nur notdürftig geformter Streben unerlöst weiter.

Ein leidenschaftlicher Atem hat den gotischen Innenraum emporgetrieben. Das Pathos des absoluten Raumes siegt über alle Körpervorstellungen. Der Wille einer masslos erregten Zeit schafft sich den ihm entsprechenden Raum, einen Raum von unermesslicher Tiefe und zermalmender Wucht. Im Romanischen war die „ägyptische" Tiefendimension zu einem ruhevollen wohligen Sich-nach-allen-Seiten-ausdehnen gestaltet worden. Jetzt schlägt die Tendenz wieder durch: im Schiff erscheint sie in die Tiefe gesteigert, in den übrigen Teilen herrscht die reine Höhentendenz. Das Pathos einer abstrakten Bewegung schlägt uns wieder in Bann. Es ist nicht mehr die Abstraktheit des Aegyptischen — die räumliche Erfahrung des romanischen Stils liess sich nicht vergessen, — wieviel von dem Fanatismus, der in der geraden Linie liegt, ist aber in der Bewegungstendenz der Gotik in die Tiefe und Höhe erhalten! Das abstrakte Pathos ist durch die abendländische (romanische) Raumvorstellung gewissermassen gemildert, aber es macht sich noch überall geltend. Das Pathos des romanischen Stils ist ein Pathos der Ruhe; seine religiöse Quelle ist das Bewusstsein der

göttlichen Liebe. Die Romanik ist objektiv; der Mensch gibt sich vertrauensvoll dem Schicksal hin, das die Liebe über ihn verhängt. Die Wurzel des gotischen Pathos dagegen ist ein gesteigertes Selbstgefühl. Dieser Subjektivismus hat auch das ägyptische Pathos hervorgetrieben. Die starre Linearität des ägyptischen Stils ist eine Beschwörungsformel für eine unendlich erregte, angstvolle, todesfürchtige Innerlichkeit. Eine neue, tiefere Form des Todes, die Sünde ist es, die den gotischen Menschen erregt. Das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit jagt ihn aus der Ruhe in Gott, die das Romanische noch ausdrückte, auf. Der ungeheure Druck des Sündigkeitsbewusstseins verlangt nach gesteigerter Vorstellung der ewigen Sündenlosigkeit. Es ist, als ob man sich in Göttlichkeitsvorstellungen betäuben wollte. Das Körperliche, die Schwere, die man so drückend spürte, wird ästhetisch nicht mehr ertragen. Man braucht einen Raum, wo man die Sünde nicht sieht, einen Raum, der nur noch Licht, Freiheit, Seligkeit ist. Das ist der hochgotische Chor. Aus ihm spricht nicht mehr eine Wirklichkeit, sondern ein Bedürfnis. Es fehlt die letzte Ehrlichkeit, die Kritik des Gewissens. Der Eindruck ist völlig irreal. Das Licht triumphiert — aber auf Kosten von etwas, das man drinnen nicht sieht. Die Schlange ist nicht überwunden, nur verjagt. Der Aufschwung geschieht durch eine herrschsüchtige Verdrängung dessen, was im Wege steht. Betrachten wir den Chor von aussen, so sehen wir ein sternförmiges Gebilde von schweren Blöcken uns entgegenstarren. Es ist kein Körper und umschliesst keinen Raum, es ist nur Masse. Von den Strebebögen gewinnt man den Eindruck eines Totengerippes. Hier ist etwas, das bloss Notwendigkeit ist, ohne Formgedanke, reiner Zwang. Die reiche Formung, die das System der Streben später erfährt, ist eine malerisch-plastische, keine architektonische mehr. Der romanische Baukünstler drückte der harten Notwendigkeit der Masse überall das Gepräge des Geistes auf. Der gotische muss, um dem Geist im Innern zu einem allzulauten Triumph zu verhelfen, der Masse aussen ein ideenloses Dasein zugestehen. Es ist eine rein tektonische, keine künstlerische Idee, die Stützen nach aussen zu schieben. Der goti-

sche Architekt war ein genialer Techniker, der romanische ein ruhiger Gestalter.

Es macht die Ueberlegenheit des romanischen Stils aus, dass in ihm Körper und Raum zugleich gestaltet sind. Der romanische Künstler brauchte den Körper nicht zu verneinen, um einen unendlichen Raum zu schaffen. Die kleinste Krypta, die das Körperliche in schweren Säulen und Wänden unverhüllt zugibt, lässt gleichwohl die Idealität des Raumes stets fühlen. Der romanische Stil ist griechisch deshalb, weil er den Körper nicht unterdrückt, um die Unendlichkeit darzustellen. Die Vereinigung dessen, was sonst sich ausschliesst, zeigt das Ineinander des kubisch empfundenen Aussenkörpers und des gänzlich irrealen Inneuraumes. Aber auch schon der Innenraum für sich selbst lässt die Masse als das, worin sich die Unendlichkeit des Räumlichen ausprägt, niemals vergessen. Dagegen ist der gotische Raum nur Raum. Masse und Körper sollen vertilgt werden. Die Wand entmaterialisiert sich, der Pfeiler teilt sich in spielend emporsteigende Kraftlinien, das Gewölbe scheint nur noch ein zufälliger Abschluss. Auf der reinen Betonung der Raumidee beruht das Zwingende und Spirituelle des gotischen Baus; es lag darin auch dasjenige, was die gotische Kunst schliesslich zur Auflösung in Malerei führte.

Die Geschichte des gotischen Stils ist nicht die Geschichte eines Prinzips, sondern die Entwicklung des mit List besiegten bösen Feindes, dessen rasender Entfaltung man machtlos gegenübersteht. Das romanische Prinzip liess die ausschweifendsten Möglichkeiten zu. Man denke an jene Bauten des sogenannten Uebergangstiles am Rhein, die vielleicht das innerlich Grösste sind, was organisierende Raumphantasie je ersonnen hat. Dieses organisierende Prinzip fehlt der Gotik. Ihre „Prinzipien" heissen Verdrängung, Blendung, Steigerung. Das sind aber keine architektonischen Prinzipien. Der Stil hat seinen Höhepunkt in der Frühgotik. Es liegt etwas Beglückendes in den ersten Verwirklichungen des gotischen Gedankens. Als Episode müssten wir diesen Stil wie einen heiligen, köstlichen Traum bewundern. Aber der Einfall, der keine Geschichte haben konnte, weil er eben nur ein köstlicher Einfall war, wurde

systematisiert. Die Räume wuchsen, sie wurden immer pathetischer und weiter. Der Mensch schrumpft in ihnen zusammen. Während man sich im romanischen Innenraum wie von geheimnisvollen Kräften gefördert fühlt, wird man hier überwältigt, vernichtet, aufgehoben. Das Erlebnis hat übermenschliche Grösse, aber wer erträgt es ohne Schaden für seine Menschheit? Es ist bezeichnend, dass die Hochgotik hauptsächlich durch quantitative Steigerung wirkt. Je „formaler" der Stil wirkt, desto technischer wird er und desto fremder der Form. Der Fortschritt von der Frühgotik zur Hochgotik ist wörtlich genommen „äusserlich". Er bezieht sich auf den Umriss, die Türme und den Schmuck; die Masse drängte zur Entwicklung, nicht das Prinzip, das, nur technisch, eine Entwicklung nicht zuliess.

Diese Masse entfaltet, nachdem der selige Traum der Frühe vorüber ist, unheimliches Leben. Die Schlange regt sich in den Streben, sie wächst, windet sich und erfüllt den ganzen Körper mit Unruhe. Es ist unheimlich zu sehen, wie das tote, „verdrängte" Material Leben gewinnt. Hier ist kein organisch freudiges Leben, nicht zukunftsgewisse Entfaltung, sondern ein Wuchern. Wie eine dunkelgefühlte Schuld heimlich und ängstlich sich herumwirft und zu Worten drängt, die verdekken, ablenken sollen, so treibt der Stein die seltsamsten Blüten. In der nach aussen geschobenen Masse regt sich die Kraft der Sünde. Eine verschwenderische Schönheit giesst sich aus. Kein Fleck bleibt ruhig. Die tote Masse will es nicht wahr haben, dass sie tot ist. Sie spricht; immer schneller, immer lauter. Ueberall drängt sie über das architektonisch Sinnvolle und Notwendige hinaus. Sie erhebt sich zu Fialen und Wimpergen, treibt Krabben, wuchert in Kapitellen, durchsetzt die Fenster mit üppigem Masswerk, umschlingt die Pforten, strebt in den Türmen immer höher hinauf und deckt schliesslich sogar das ehemals so elastische Gewölbe mit Netz- und Schlingwerk zu. Das Gebilde der Kunst ist äusserlich zwecklos; in dieser Zwecklosigkeit liegt seine Würde. Die gotische Unruhe ist noch in anderer Weise zwecklos: es fehlt ihr der innere Zweck, den alles Organische in sich trägt, der imanente Zweck, der Gren-

zen setzt. Die gotische Unrast geht ins Masslose: wo soll die Zerfaserung der Form aufhören? Dieses wuchernde Traumleben ist gespenstig. Wenn es mit einem Schlage verschwände, man würde wie von einem Alp befreit aufatmen. Das Volk spricht von Teufelsgeschenken, die prächtig glitzern und gleissen, aber sich in Dreck verwandeln, wenn man zugreift. Eine solche Teufelsschönheit besitzt der gotische Schmuck[1]. Nie vielleicht ist das Leben intensiver gespürt, aber auch nie mehr gespielt worden. Denn wenn man unter „Leben" nicht leidenschaftliche Aufregung, sondern organisch sammelndes und steigerndes Wachstum versteht, so kann man die gotische Unruhe nicht reines Leben nennen. Sie ist ein übertrieben und glänzend gespieltes Leben. Der romanische Dom schauspielert nicht, er ist.

Langsam, unter einem unausweichlichen Druck verschiebt sich in der Gotik der Schwerpunkt der Kunstübung von der Architektur auf die Plastik, die Tafelmalerei und die graphischen Künste. Man begreift diesen Vorgang als notwendig, sobald man den anti-architektonischen Geist des gotischen Prinzips durchschaut hat. Da die Masse architektonisch tot blieb, musste die Form neben der Architektur leben. Der die äusseren Stützen in ein unruhig sich kräuselndes Meer von Schatten auflösende Geist der Verzierung bereitet die Entstehung der Tafelmalerei vor. Eine ungeheure Produktion beginnt; jeder Pfeiler, jede Wand schmückt sich mit Schnitzaltären und Bildern; Holzschnitte und Kupferstiche fliegen durch das Land. Die Kunst ist bürgerlich im besten Sinne; sie kommt überall hin. Eine prachtvolle Kultur der Oberfläche breitet sich aus. Die grosse monumentale Leistung des Romanischen aber fehlt. Auf deutschem Boden wächst das letzte Erzeugnis der Gotik: die Hallenkirche. Schweren, süssen Duft aushauchend stirbt das organisierende Prinzip völlig ab. Auch die Baukunst wird malerisch. Der Innenraum der „deutschen Sondergotik" (Gerstenberg) ist wie ein Bild auf die Schau von einem Standpunkt her angelegt.

[1] Von diesem Schmuck ist hier nur in Beziehung auf die Architektur die Rede. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, dass die gotische Ornamentik, für sich genommen, einen Höhepunkt der Kunst darstellt.

Wie oft wir auch den Standpunkt wechseln, das ruhevolle Bild bleibt stets das gleiche. Es wäre ein Irrtum, hier von einem Einzuge des Gefühls der Unendlichkeit in die Baukunst zu reden. Der organisch gestaltete Raum des romanischen Doms ist in einem viel tieferen Sinne unendlich. Der Raum der Hallenkirche ist malerisch-flach; seine Ruhe ist durch einen Verzicht erkauft. Nur ein Bild ist von allen Seiten dasselbe; der Körper bietet verschiedene Ansichten dar. Der spätgotische Chor ist ein Bild der Unendlichkeit; das romanische Kircheninnere ist unendlich. Bei jedem Wechsel des Standpunkts gebiert es ein neues Bild. Das wundervolle Raumgefühl der Hallenkirche dagegen hat etwas von der Stille des Herbstes. Reife, abendrötliche Milde ist in der Luft; aber die erzeugende Kraft ist erloschen. Nicht ruhende Unendlichkeit, sondern unendliche Ruhe ist der Charakter. Eine der Stille aufs höchste bedürftige Seele hat diese Räume erträumt. Die fieberhafte Erregung, die Plastik, Holzschnitt und Kupferstich der Zeit zeigen, läuft hier wohl in Einzelheiten weiter, aber das Ganze atmet wohlige Beruhigung. Die Seele streckt sich einen Augenblick: hier ist gut sein. So mag der Mensch der späten Gotik in Sankt Lorenz (Nürnberg) und Sankt Georg (Nördlingen) empfunden haben. Jede Ambition, Struktur vorzutäuschen, ist geschwunden. Schon die Kapitelle der frühen Gotik haben keine Funktion; was können die dünnen Dienste wohl tragen? Man ist nur konsequent, als man das Kapitell zugunsten der durchgehenden, sausenden Bewegung fallen lässt. Auch dieser Bewegung fehlt die struktive Kraft. Sie ist nur Sprache: ein ungeheures Rauschen soll uns hinaufnehmen, tragen können diese Bündelpfeiler nicht viel. Der stärkste Ausdruck der Bewegung ist da; die struktive Massenbewegung selber fehlt. Die tiefste Entfremdung zum architektonischen Prinzip spricht schliesslich die Decke aus. Der Stolz des romanischen Stils, das Gewölbe, hat seinen Sinn verloren. Aus einer kraftvoll strömenden Form-Unendlichkeit ist ein oberflächlich gekräuseltes Formenmeer geworden. Der Geist unruhiger Verzierung, der aus der toten Masse der Strebepfeiler stieg, hat das Innere er-

obert, und der Geist der Schwere, den das romanische Kreuzgewölbe in offenem Kampfe überwand, ist heimlicher Sieger.

Die Hallenkirche ist ein Ruheraum, der nicht von der Kraft, sondern von der Sehnsucht geschaffen ist. Man sucht die Stille, die der romanische Stil noch in jede einzelne Schöpfung zu legen wusste, gleichsam an *einem* Orte zu sammeln. Dieser Ort wird konzentriert still; seine Stille ist aber eine Abstraktion. Nur weil aus allem anderen die Stille herausgezogen ist, kann sie hier herrschen. Höchste Unruhe und regloses, bildhaftes Schweigen sind Nachbarn. Auch der romanische Bau ist stumm. Aber welch mächtiges Leben in dieser Ruhe! Der romanische Mensch bewahrt sein Gleichgewicht noch im heftigsten Kampfe; der Mensch der späten Gotik ruhte in seinen Chören erschöpft vom Kampfe aus.

Aufhebung des Körpergefühls zugunsten des Raumgefühls, diese tiefste Tendenz der Gotik findet in der Hallenkirche ihre vollkommenste Erfüllung. Der Raum der Hallenkirche ist absoluter Raum. Damit erreicht die Gotik erst ihr Ziel: sie wird malerisch. Der absolute, ruhende Raum ist die letzte Aufgabe aller malerischen Darstellung, deren erste und vorläufige die Eroberung des Körpers ist. Die Gotik ist stets auf der Flucht vor dem Körper, sie findet daher ihr Ende ganz konsequent in der Malerei als derjenigen Kunst, der die Ueberwindung des Körperlichen am leichtesten fällt. Menschliche Körper hat die Gotik nie gebildet. Nicht aus Unfähigkeit, sondern weil es ihrem Prinzip widersprach. Die gotische Statue hat den formalen Charakter des nach aussen gedrängten Strebepfeilers. Der *leider* vorhandene Körper deckt sich mit unruhigem Schmuck. Man malt in Stein, die Statue wird zur belebten Oberfläche.

Nur unter der Bedingung der Verdrängung des Körpers ist der Raum der Gotik absolut. Da aber der Körper sich nicht verdrängen lässt, folgt ein unaufhebbarer *Dualismus*: auf der einen Seite steht der zauberhafte Raum, auf der anderen der durch die malerische Unruhe der Oberfläche nach Möglichkeit zum Vergessen gebrachte, aber unerlöste Körper. Die

Malerei, nicht die Baukunst wurde die eigentlich gotische Kunst, weil sie die einzige war, in der dieser verhängnisvolle Dualismus auf dem Boden der Gotik rein überwunden werden konnte. Das Wesen der Architektur widersprach der Verachtung des Körpers und der Zügellosigkeit der Raumphantasie. Man wird sich daran gewöhnen müssen, nicht in den Domen, sondern in Grünewalds und Rembrandts Bildern die letzten und reinsten Erzeugnisse gotischer Kunst zu sehen. Die strömende Unendlichkeit des Raumes, die der romanische Dom hat, ist auf Grünewalds und Rembrandts Tafeln wieder gewonnen. Das von der Architektur verleugnete Problem des Verhältnisses von Körper und Raum, Endlichem und Unendlichem ist wieder gelöst. Dem Körper wird sein Recht, er ist aufgenommen in den unendlichen Raum; freilich so, dass seine Abhängigkeit immer spürbar bleibt. Er ist nicht mehr verdrängt und kann sich daher nicht rächen. Die gotische Architektur stiess ihn aus, die gotische Malerei umfasst ihn durch Licht und Raum mit Liebe. In Rembrandts Bildern leuchtet die Erfüllung auf (Grünewald ist der Täufer). Gott vereinigt sich aus eigenem Entschlusse mit dem Einzelnen, das Licht entlässt das Dunkel und den Körper freiwillig aus sich. Wir stehen wieder vor dem Gedanken der Emanation; wie der Körper dem Raum emaniert, das ist das Geheimnis des Malers Rembrandt. Er ist der Künstler, der die magische Kraft Christi darzustellen vermocht hat, weil er das Verhältnis Gottes zu seinen Taten als wesensgleich dem des schöpferischen Raumes zu den Körpern schaute. Gott, d. h. in seiner Sprache der unendliche Raum, ist der Inhalt der besten Bilder Rembrandts, neben denen alles versinkt, was sonst Malerei heisst. Die Grösse Rembrandts besteht in der Ueberwindung des gotischen Dualismus; sie ist künstlerisch zu definieren als Vereinigung von Raumgefühl und Körpergefühl. Er hatte die Kraft, trotz göttlicher Verehrung des Raumes auch den Körper an seinem Orte zu bejahen. Das emanatistische Verhältnis von Räumlichkeit und Körperlichkeit wurde freilich keineswegs immer erreicht. Kein Künstler hat so brutale Vordergründe gemalt wie

er. Die Körper stossen einen förmlich. So Ungeheures hatte er zu überwinden, bevor es zu der Verklärung seiner Altersbilder kam. —

Das Abendland hat die Entwickelung vom Romanischen zum Gotischen in der Architektur noch einmal vollzogen: in der Bewegung von der Renaissance zum Barock. Was zuerst in der Sphäre ursprünglicher Religiosität geschehen war, wiederholt sich in der Sphäre der Reflexion und Bildung. Es ist der aus einer falschen Einschätzung des Romanischen entspringende Hauptirrtum der herkömmlichen Auffassung von der Entwickelung der abendländischen Kunst, dass man glaubt, den Stil des sechzehnten und achtzehnten Jahrhunderts immer noch wie den des elften und dreizehnten nach der Architektur bestimmen zu müssen. Die Baukunst hat aber mit der Frühgotik aufgehört Führerin zu sein. Während der Renaissance ist die Architektur nur noch ein Glied innerhalb eines reichen Bildungssystems, in welchem sich Wissenschaft, Philosophie, Dichtkunst und Malerei durchdringen. Gewiss ist die Baukunst der Renaissance mehr als eine Episode. Sie ist, in geschichtlichen Tiefen angelegt, eine herrliche Nachblüte romanischen Masses, so wie das Barock ein Wiederaufleben gotischen Unmasses. Aber das Schicksal der Architektur war um 1600 von viel geringerer welthistorischer Bedeutung als um 1100. Die religiösen Voraussetzungen haben sich in der Zwischenzeit entscheidend gewandelt. Die katholische Idee hatte ihre unbedingte, einigende Macht verloren. Ein neues Prinzip der Innerlichkeit war im Protestantismus aufgetreten. Weder die Baukunst noch die aus ihr abgeleitete Plastik und Malerei vermögen der neuen Religiosität ästhetisch Genüge zu tun. Sie findet das ihr gemässe Mittel des Ausdrucks nur im unsinnlichsten Material, im Ton.[1] Die in Bachs Polyphonie gipfelnde moderne Musik ist es, welche in dem fälschlich nach

[1] Vgl. die Einleitung zu meiner Auswahl aus Hegels Aesthetik, München 1922, S. 22. — Der Gedankengang des vorliegenden Aufsatzes war in einer Formulierung, die oben zum grössten Teil wörtlich erhalten ist, im Zusammenhang eines geschichtsphilosophischen Entwurfs niedergeschrieben, bevor ich an

dem Barock der Architektur benannten Zeitalter als repräsentative Macht zu gelten hat. Diese Wahrheit ist durch die rein formale Einstellung der neueren Kunstbetrachtung verloren gegangen. Es ist verlockend, aus der wundervollen formalen Konsequenz, die in der Entwicklung von der Renaissance zum Barock liegt, auf den Verlauf der geistigen Entwickelung jener Epoche überhaupt zu schliessen. Dann sieht es aus, als decke sich die Aufeinanderfolge der beiden Stile mit der Aufeinanderfolge zweier gleichgerichteter Zeitalter. Das Auslaufen der abendländischen Baugesinnung in das Barock ist aber ein Ereignis von nur formaler Bedeutung. Der geistige Schwerpunkt hat sich inzwischen verlegt. Die Musik Bachs, nicht das Barock, ist das entscheidende Ereignis des Abendlandes nach der Renaissance. Wer aber in Bachs Musik Barock hört, der leiht sein Ohr Theorien statt Tönen. Das Barock ist höchstens ein Element seiner Kunst. Der Architektur des Barock fehlt das Gewissen; Bachs Musik dagegen ist gerade aus dem im Protestantismus erwachten deutschen Gewissen geboren. Tiefer, wenn auch nicht richtig, ist es, wenn man in Bach einen Gotiker sehen will. In der gewaltig fortreissenden Bewegung seiner Musik lebt wirklich ein gotisches Element. Aber nicht Bewegung, sondern erhabene Ruhe in der Bewegung ist das Kennzeichen Bachscher Kunst. Nichts ist dem Stil der Fuge ferner als gotisches Unmass und gotische Strukturlosigkeit. Was man an der Gotik für Struktur hält, ist in Wahrheit Technik; was man an einer echten Fuge für Technik hält, ist in Wahrheit intuitive Struktur, Melodie. Die deutsche Musik im Zeitalter Bachs ist eine Wiedergeburt nicht gotischen, sondern romanischen Geistes im Medium des Tons. Die Gotik läuft im Barock zu Ende. In Bachs Musik gewinnt das Abendland auf einer höheren Stufe das wieder, was die Renaissance nur unter Verzicht auf die nordisch-germanische Bewegtheit erreicht hatte: das Mass. Der gewaltige Strom der Polyphonie Bachs

das Studium der Hegelschen Aesthetik herantrat. Die Vorstellung von einer dialektischen Entwicklung des Abendlandes ist mir aus einer Fortsetzung der in Nietzsches Geburt der Tragödie enthaltenen geschichtsphilosophischen Andeutungen hervorgewachsen.

ruht in all seinem Drängen und Fluten wie die romanische Basilika bei aller Dynamik ruht. Hier ist die Gegenbewegung wieder, welche die Gotik ausgeschaltet hatte, die Bewegung, die den Zustand des Gleichgewichtes herstellt. Es ist die Tiefe der Bachschen Polyphonie, dass sie von dem unendlichen Trotz der individuellen Bewegung jeder einzelnen Stimme nichts aufzugeben braucht, um dennoch in jedem Augenblick die Harmonie herstellen zu können. Jede „horizontale" Linie hat unbedingtes eigenes Leben, und doch resultiert aus dem Neben- und Ineinander der Stimmen stets „vertikal" der Einklang. Wir spüren das Widerstreben der Einzelstimmen (wie im Romanischen das Widerstreben der Masse) in demselben Augenblick, in welchem wir auch ihre Ueberwindung und Einordnung in die Harmonie (in den Raum) erschütternd erleben. Es ist die konkrete Dynamik der romanischen Basilika, nicht die abstrakte des gotischen Doms.

Man gelangt zu einem ganz einseitigen und verzerrten Bilde, wenn man in der ästhetischen Entwickelung des Abendlandes nur eine Aufeinanderfolge von „Stilen" gewahr wird. Es ist ein schlechter Ersatz für die Erkenntnis eines höheren Zusammenhanges, wenn man die Sachlage (wie es in letzter Zeit beliebt geworden ist) dadurch vereinfacht, dass man alles, was im Abendlande geschieht, für „gotisch" erklärt. Das Romanische wird dann als blosse Vorstufe zur Gotik nebenher abgetan, und die tiefsinnige Dialektik der abendländischen Entwickelung verwandelt sich in einen einsinnigen, nur manchmal seltsam (z. B. durch die Renaissance) unterbrochenen Ablauf. Aber die Entwickelung des Abendlandes verläuft nicht linear, sondern dialektisch. Wir haben als historische Namen für die Kräfte dieser Dialektik die Worte romanisch und gotisch gebraucht. Diese Terminologie empfiehlt sich durch ihre Verständlichkeit, wenn sie auch den Nachteil mit sich führt, dass gerade derjenige Stil, welcher der eigentlich germanische ist, unter dem zufälligen Namen des romanischen auftritt. Da aber über den Gehalt des Begriffes „romanisch", solange man von der Baukunst ausgeht, kein Zweifel sein kann, tut die nun einmal vorhandene Terminologie weiter keinen Schaden.

Der Fortgang der Entwickelung über Bach hinaus ist die uns heute unmittelbar angehende wichtigste Angelegenheit geschichtsphilosophischer Besinnung. Ein Eingehen auf die „Gotik" der mit Beethoven und Napoleon beginnenden Periode liegt jedoch nicht mehr in der Absicht dieser Andeutungen.

DAS HEILIGE IN DEN PRIMITIVEN RELIGIONEN

VON
ALFRED VIERKANDT

WER sich mit den primitiven Formen und dem Ursprung eines Kulturgutes wie z. B. der Religion beschäftigt, findet sich dabei in die Frage nach deren Wesen und der Möglichkeit ihrer Abgrenzung gegen andere Gebilde verwickelt. Grundsätzlich sind dabei zwei verschiedene Antworten möglich. Nach der einen Anschauung ist ein solches Kulturgut allmählich entstanden aus anderen Gebilden, die ihm vorangingen, sein Wesen aber noch nicht enthielten. Eine scharfe begriffliche Abgrenzung zu treffen, eine genaue Grenzlinie zwischen der Vorgeschichte und der Geschichte des Kulturgutes zu ziehen, ist nicht möglich. Danach hat sich z. B. das Recht oder die Familie allmählich aus einem Etwas entwickelt, das noch nicht Recht oder Familie war. Abgrenzen wird dann die vorgeschichtliche und die völkerkundliche Forschung, die durchweg auf diesem Standpunkt steht, den Begriff des sie jeweils beschäftigenden Kulturgutes aus praktischen Gründen, so dass sie alles in den Kreis ihrer Betrachtung einbezieht, was rein genetisch betrachtet den anerkannten Formen vorangeht, die dieses Kulturgut auf einer höheren Stufe unzweifelhaft repräsentieren. Man wird die Krankenheilung durch die Zauberärzte z. B. einfach deswegen zu den Erscheinungen der primitiven Religion rechnen, weil Zauberei und Religion sich nicht trennen lassen und die gesamte Tätigkeit des Zauberers zu demjenigen Tatsachenkomplex gehört, aus dem die unzweifel-

haft als solche anerkannte Religion, rein genetisch betrachtet, hervorgegangen ist. Mit andern Worten: die Abgrenzung erfolgt überhaupt nicht nach systematischen oder inneren Gesichtspunkten, sondern nach der äusseren Zugehörigkeit; sie fragt gar nicht danach, wie ein Kulturgut innerlich erlebt wird, sondern bleibt bei den Objektivationen als solchen stehen und fasst hier als eine Einheit auf, was zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern an demselben „Orte" der Gesamtkultur vorkommt. Sie muss daher auch die Frage offen lassen, ob die verschiedenen Stufen und Formen eines und desselben Kulturgutes, auch abgesehen von der Existenz von Vorstufen und „Anfängen", im übrigen überhaupt alle etwas Gemeinsames haben.

Die zweite Auffassung dagegen kennt wesensbestimmende Eigenschaften eines Kulturgutes, die von Anfang an in voller Deutlichkeit und Schärfe ausgeprägt sind und eine entsprechende Abgrenzung von Beginn an gestatten. Hiernach hat sich ein Kulturgut nicht allmählich in stetigen Uebergängen aus etwas anderem entwickelt, sondern ist gleichsam mit einem Sprung als solches ins Leben getreten. Hier kann man von dem Wesen eines Kulturgutes sprechen und es demgemäss scharf abgrenzen auch gegen solche Gebilde, die äusserlich betrachtet, etwa mit ihm zusammengehen und an demselben Orte des Kulturganzen auftreten.

Als Beispiel für das Gesagte möge zunächst die primitive Kunst herangezogen werden. Betrachten wir die bekannten Zeichnungen der Indianer und anderer Naturvölker, die im Stil des kleinen Moritz gehalten sind, so geraten wir sehr in Zweifel, ob wir es hier noch mit Kunst zu tun haben. Wo solche Zeichnungen aber eine vollkommnere Form haben wie etwa bei den Eskimos, da werden wir die Zugehörigkeit zur Kunst kaum zu bestreiten wagen. Da aber ein mehr oder weniger kontinuierlicher Uebergang zwischen beiden Typen besteht, so liegt die Annahme nahe und es herrscht in der Tat unter den Fachmännern ziemlich allgemein die Anschauung, dass sich unsere oder die wahre Kunst ganz allmählich aus Vorläufern entwickelt hat, die deren Eigenschaft noch nicht

oder nur in geringem Masse besitzen. Geht man freilich nicht von den darstellenden und nachbildenden Zeichnungen, sondern von den Ornamenten aus, so kann man zu dem entgegengesetzten Standpunkt kommen. Man kann das Wesen des Ornamentes in der strengen Herrschaft der Form erblicken und es daraufhin scharf abgrenzen. Entwickelt hat sich freilich dann auch das Ornament aus etwas, das nicht Ornament ist, nämlich aus Verzierungen der Geräte in Punkt- und Strichmanier, denen die Eigenschaft der Geregeltheit noch abgeht; aber die Abgrenzung ist hier mehr oder weniger scharf. Man kann daher zunächst wenigstens für das Teilgebiet der Ornamentik von einem Wesen der Kunst sprechen, das von Anfang an in voller Bestimmtheit ausgeprägt ist. Worringer hat bekanntlich diesen Standpunkt für die gesamte bildende Kunst durchzuführen versucht und für die primitive Kunst zwischen formstrenger Gestaltung als echter Kunst und regelloser Naturnachbildung als blosser Spieltätigkeit und Kunstfertigkeit unterschieden[1]. Für die Musik hat Karl Stumpf die gleiche Auffassung mit grosser Entschiedenheit entwickelt und von ihr aus die entgegengesetzten Anschauungen, die insbesondere den menschlichen Gesang allmählich aus der tierischen Stimmtätigkeit hervorgehen lassen wollen, zurückgewiesen[2]: der menschliche Gesang ist durch die Eigenschaft der festen Tonintervalle und die Existenz der Melodie scharf charakterisiert. Gesang in diesem Sinne ist schon bei den niedrigsten Stämmen vorhanden, während er allen Affen fehlt.

Die beiden Arten von Theorien, die durch dieses Beispiel erläutert sind, wollen wir als e v o l u t i o n i s t i s c h e und a p r i o r i s t i s c h e unterscheiden. In systematischer Hinsicht behauptet die aprioristische Theorie die Möglichkeit einer scharfen Abgrenzung eines Kulturgutes, statt einer breiten Uebergangszone: es gibt ein „Wesen“ der Kunst oder Religion, das eine solche Abgrenzung gestattet. In historischer Hinsicht behauptet sie, dieses Wesen ist nicht allmählich geworden, sondern tritt von Anfang an (oder wenigstens schon sehr früh) in

[1] Worringer, Abstraktion und Einfühlung. 3. Aufl. München 1911.

[2] Karl Stumpf, Die Anfänge der Musik. Leipzig 1911. S. 10ff.

Erscheinung, und zwar sowohl im Nebeneinander der verschiedenen Kulturstufen wie in deren Nacheinander: schon sehr primitive Stämme zeigen danach das Wesen der Kunst oder der Ornamentik verkörpert, und ebenso ist dieses schon in sehr früher Zeit der Menschheit vorhanden gewesen. Wo die entgegengesetzte Anschauung von „vorkünstlerischen" Erscheinungen spricht, gibt es für diese Auffassung nur „ausserkünstlerische" Phänomene. Sie dringt bis zu der inneren Seite der Kulturgüter vor, während die evolutionistische dazu neigt, sich auf die objektiven Erscheinungen und Gebilde als solche zu beschränken, ohne überhaupt nach ihrer Verwurzelung im Seelenleben der Gruppe zu fragen.

Wir wenden uns nunmehr unserm besonderen Gebiet zu, nämlich der primitiven Religion. Die folgenden Zeilen versuchen zu zeigen, dass für sie der aprioristische Standpunkt an Stelle des heute fast noch allgemein herrschenden evolutionistischen Anerkennung zu finden Anspruch hat. Die evolutionistische Auffassung hat von Anfang an, seit den Tagen Spencers und Tylors, in der ethnologischen Religionsgeschichte geherrscht. Die Frage, ob es ein Wesen der Religion und spezifische religiöse Erlebnisse und Zustände gibt und von Anfang an gegeben hat, hat man sich zunächst gar nicht vorgelegt, sondern ohne weiteres die religiösen Phänomene aus anderen und völlig andersartigen Gebieten des Lebens vermöge einer Art Ueberstrahlens abgeleitet, von wo dann ein allmählicher Entwicklungsprozess zu unserer Religion hinüberführen soll. Auch Wundt in seiner Völkerpsychologie ist über diesen Standpunkt nicht hinausgekommen: die Frage nach dem Ursprung der Religion entscheidet er ausdrücklich dahin, dass dem religiösen Kultus auf langen Strecken der Menschheit ein vorreligiöser Kultus voraufgegangen sei. Vom entgegengesetzten Ausgangspunkt, nämlich von den höheren Formen ausgehend, kommt Jakob Burckhardt zu demselben Ergebnis: bei einer Würdigung des Gehaltes der Religion, bei einem Ueberblick über die Menschheit überhaupt, werden die Religionen der geringeren Rassen „gleich ausgeschieden"; „denn diese Völker sind von

Anfang an die Beute einer ewigen Angst". Das Geistige als höhere und damit eigentliche Religion fehlt ihnen völlig. Irgendeine tiefere Gemeinsamkeit zwischen beiden Typen ist für Burckhardt offenbar nicht vorhanden[1].

Man könnte die evolutionistische Theorie auch als eine Abbildtheorie bezeichnen. Sie setzt nämlich voraus, dass das Aufkommen der Religion keine Entfaltung neuer seelischer Qualitäten von irgendeiner Art bedeutet; sondern das religiöse Leben soll sich in denselben seelischen Elementen bewegen, die dem übrigen Verhalten zugrunde liegen. Furcht vor Schaden und Hoffnung auf Gewinn, Rücksicht auf den eigenen Vorteil, auch Liebe zu den Ahnengeistern, die aus der Liebe zu den Eltern und Vorfahren nach deren Tode in natürlicher Fortsetzung hervorgeht — das soll die hauptsächliche seelische Grundlage der Religion sein. Es handelt sich dabei höchstens um neue Kombinationen anderweitig gegebener Gefühle und Haltungen. Die Kräfte des religiösen Lebens sind also keine andern als diejenigen des irdischen Lebens; nur dass sie in anderem Zusammenhang auftreten. Auch die wenigen Psychologen wie James, Ebbinghaus, McDougall oder Fröbes, die sich mit den Inhalten des menschlichen Gefühls- und Willenslebens und deren Qualitäten näher befasst haben, wissen bei der Aufzählung der angeborenen Willensanlagen und grundlegenden Affekte keine spezifischen Religionsanlagen anzugeben.

Der Apriorismus kehrt diese Anschauung in ihr Gegenteil um. Sein Standpunkt ist neuerdings von Rudolf Otto in seinem Buch über das Heilige in meisterhafter Weise entwickelt worden. Danach beruht alles religiöse Leben auf spezifischen seelischen Qualitäten. Wenn wir den Begriff der „Haltung" heranziehen, der eine bestimmte Art von Verhaltungsweisen oder ihnen zugrunde liegenden Dispositionen sowohl auf dem Willens- und Gefühls- wie dem Vorstellungsgebiet bedeutet, so können wir sagen: die Religion beruht auf einer spezifischen Haltung. Anders ausgedrückt: unter den

[1] Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. S. 38.

angeborenen Anlagen des Menschen gibt es eine religiöse Haltung. Diese Haltung beruht also nicht auf irgendwelchen Kombinationen anderweitiger seelischer Zustände; sie ist nicht weiter zurückführbar, sondern eine letzte Gegebenheit — ein Urphänomen. Sie lässt sich wohl beschreiben und durch Vergleiche verdeutlichen, aber nicht definieren. Sie lässt sich also auch nicht erkennen durch begriffliche Zergliederung, sondern nur durch die Anschauung, und zwar natürlich durch die innere Anschauung, die sich dem eigenen Erleben zuwendet und dieses in seiner Eigenart erfasst — ein Verfahren, das wir bekanntlich als phänomenologische Methode bezeichnen. Diese Methode schöpft nicht aus der Erfahrung; denn die Daten, aus denen sie ihre Einsicht gewinnt, sind unabhängig von konkreten Tatsachen, die an bestimmte Zeiten oder Oerter gebunden wären. Der Strom des eigenen Erlebens stellt vielmehr diese Daten jedermann jederzeit zur Verfügung, und die aus ihr gewonnene Einsicht ist daher unmittelbar evident, dem Zweifel und der Korrektur durch die Erfahrung nicht unterworfen.

Es handelt sich hier also nicht um ein induktiv erworbenes Wissen, sondern um eine apriorische Erkenntnis. Damit erklärt und rechtfertigt sich die Benennung dieser Richtung als aprioristischer.

Otto bezeichnet die religiöse Grundhaltung als S i n n f ü r das H e i l i g e. Dieser lässt sich sowohl nach der Willens- und Gefühls- wie nach der Vorstellungsseite hin verfolgen. Für die nähere Analyse muss auf Ottos Buch selbst verwiesen werden. Eine erschöpfende Beschreibung durch Worte ist nach dem Gesagten ausgeschlossen, weil es sich um spezifische, irreduktible Zustände handelt. Mit ungefähren Worten kann man sagen: in dem genannten Zustand sind Affekte enthalten, die wir als Hingabe, Scheu, Ohnmachtsgefühl und Aufblick bezeichnen können. Sie haben Aehnlichkeit mit den Affekten und Haltungen, die wir Gehorsam, Furcht, Schwächebewusstsein und Verehrung nennen. Aber man muss sich diese letzteren Zustände in einer bestimmten Weise transponiert denken, so dass sich ein zwar verwandter, aber doch wesensverschiedener Zustand ergibt. An die Stelle der Furcht tritt in der reli-

giösen Sphäre das Grauen als eine Regung, die man nur der Geisterwelt und nicht der Menschenwelt gegenüber empfindet; das Schwächebewusstsein ist ebenso ersetzt zu denken durch das Kreaturbewusstsein oder Ohnmachtsgefühl; und ähnlich die Verehrung und der Gehorsam, für deren religiöse Gegenstücke es uns an einigermassen zutreffenden Benennungen fehlt.

Zur Erläuterung der in Rede stehenden Anschauungen sei hier im Vorbeigehen ein vergleichender Blick auf das Gebiet des sittlichen Lebens geworfen, bei dem wir nach den heutigen Anschauungen eine ganz ähnliche Grundlage durch das phänomenologische Verfahren feststellen können. Die älteren Anschauungen haben bekanntlich die sittliche Gesinnung mit Vorliebe aus dem Egoismus abzuleiten versucht, insbesondere aus dem Kollektivegoismus der Gruppe, die die für sie nützlichen Verhaltungsweisen zu bindenden Geboten für alle Mitglieder erhob. Die sittlichen Kräfte des seelischen Verhaltens sind nach dieser Anschauung also zurückführbar auf anderweitige Kräfte, wie sie in anderen Gebieten des Lebens herrschen. Wir wissen jedoch heute, dass es eine spezifische Gesinnung gibt, mit der wir den sittlichen Geboten, sowohl den Geboten der Sitte wie dem eigenen persönlichen Lebensideal oder den Forderungen persönlicher sittlicher Autoritäten gegenüberstehen. Wir können diese Gesinnung als Achtung, Respekt, innere Anerkennung und unbedingte Unterordnung bezeichnen. Es handelt sich dabei um die Gefühlsseite eines besonderen Instinktes, nämlich des Unterordnungstriebes, den erst Mc Dougall neuerdings entdeckt hat[1]. Unabhängig von den jeweiligen Inhalten stehen wir allen sittlichen Forderungen mit dieser inneren Haltung gegenüber. Sie ist von den Zuständen der Anpassung, der Furcht oder sonstigen Rücksichtnahmen auf äussere Folgen grundverschieden. Mag sich auch der Inhalt der sittlichen Gebote zu einem Teil auf Kollektivanpassung und selbst Kollektivegoismus zurückführen lassen, so wird doch diese ganze, an sich rein biologische Ver-

[1] Mac Dougall, Social Psychology, London o. J. 13. Aufl. Näheres in meiner Gesellschaftslehre, Stuttgart 1922, § 11.

haltungsweise im Erleben der Sittlichkeit in eine ganz andere Sphäre transponiert kraft der spezifischen Qualitäten des Seelenlebens, mit denen diese Inhalte hier getränkt werden. Damit ist für das sittliche Gebiet die Berechtigung des aprioristischen Standpunktes sichergestellt.

Wir versuchen jetzt die Frage zu beantworten, wie sich der aprioristische Standpunkt b e g r ü n d e n lässt. Der nächstliegende Gedanke ist, er müsse aus der E r f a h r u n g gerechtfertigt werden, indem die Forschung bei den verschiedensten Religionen einen spezifischen Sinn für das Heilige aufdeckt. Es würde sich dann zunächst um eine Vermutung oder eine Hypothese handeln, die gegebenenfalls auf induktivem Wege in Wahrscheinlichkeit oder Gewissheit zu verwandeln wäre. Tatsächlich beansprucht die neue Lehre jedoch a x i o m a t i s c h e G ü l t i g k e i t. Für jeden religiösen Menschen, sagt Ernst Troeltsch in seiner Besprechung des Ottoschen Buches, ist die Existenz eines spezifisch religiösen Sinnes eine ganz selbstverständliche Voraussetzung von unmittelbarer Evidenz. Unter den Religionsphilosophen dürfte dementsprechend der axiomatische Charakter unserer These ziemlich allgemeine Anerkennung finden, während man in den modernen Darstellungen der Religionspsychologie noch den entgegengesetzten Standpunkt vertreten finden kann entsprechend der vorhin erwähnten Vernachlässigung der Willens- und Gefühlslehre durch die allgemeine Psychologie.

Als Axiom gilt uns der Satz vom Sinn für das Heilige im engeren Sinne eines a p r i o r i s c h e n A x i o m s. Er ist also nicht gemeint als ein Satz, der wie etwa das Trägheitsgesetz in der Mechanik ursprünglich als Hypothese aufgestellt, erst durch seine Bewährung zu einer grundlegenden Voraussetzung geworden ist: er ist vielmehr Axiom im Sinne einer erkenntnisnotwendigen Voraussetzung. Zur Begründung dieses Satzes müssen wir etwas weiter ausholen. Alle Geisteswissenschaften haben zum letzten Ziel, die Objektivationen der Kultur aus dem Innenleben ihrer Träger abzuleiten und zu erklären, und damit zur Aufgabe, das Verhalten anderer Menschen und deren Seelenleben überhaupt zu verstehen. Fremdes Seelen-

leben zu verstehen vermag ich aber letzthin nur nach der Analogie des eigenen kraft der Prozesse der Einfühlung. Es muss also dazu mindestens ein gewisser Grad von Uebereinstimmung zwischen dem fremden und meinem eigenen Seelenleben vorausgesetzt werden. Die naive Denkweise macht diese Voraussetzung bekanntlich in ihrem weitesten Umfang: der menschlichen Umgebung, anderen Zeiten, ja selbst der Tierwelt wird zunächst die eigene Seelenstruktur ohne weiteres untergeschoben. Die Würdigung der Erfahrung nötigt dann freilich zu immer grösseren Einschränkungen. Es drängt sich die weitgehende Verschiedenheit verschiedener Typen des Seelenlebens dann so sehr auf, dass darüber der Gedanke einer letzten Einheit verlorenzugehen droht. Aber in Wirklichkeit kann alle Erfahrung der Verschiedenheit uns darüber doch nicht wegtäuschen, dass wir ohne die Voraussetzung gewisser übereinstimmender Grundlagen fremdes Seelenleben überhaupt nicht zu verstehen und zu erklären vermögen. Die Voraussetzung der Gleichheit des Seelenlebens mag immer mehr eingeschränkt, sie kann aber nicht aufgehoben werden. Alle Voraussetzungen über eine gewisse Ungleichheit der seelischen Struktur sind danach nur Voraussetzungen zweiten Grades und gehören nur einer gewissen logischen Oberflächenschicht an, während die Voraussetzung einer fundamentalen Gleichheit die grundlegende Voraussetzung ersten Ranges bleibt, also einer letzten Schicht von Voraussetzungen angehört, die nur bei dem Versagen aller anderen logischen Möglichkeiten angetastet werden können. Ziehen wir zum Vergleich die mechanische Naturerklärung heran, so können wir in deren Bildersprache sagen: alle tatsächlichen Kombinationen der letzten Elemente mögen in der einen Seele anders gestaltet sein als in der anderen — darüber kann uns nur die Erfahrung belehren —, die letzten Elemente selber und ihre Wirkungsgesetze müssen als konstant gedacht werden.

Es fragt sich nun, welches sind die konstanten Elemente im Seelenleben; oder wenn wir das Bild fallen lassen, welche Qualitäten und Eigenschaften im Seelenleben können als überall gleich verausgesetzt werden? Zur Beant-

wortung kann man einerseits die empirische Methode der Subtraktion einschlagen: alles, von dem die Erfahrung nicht zeigt, dass es bei gewissen Individuen oder Gruppen oder Arten nicht vorkommt, ist das Gemeinsame. Tiefer führt die Eigenwahrnehmung über den Aufbau des Seelenlebens, die auch bei dem vorigen Verfahren bereits mitwirken muss. Wir können unterscheiden zwischen zusammengesetzten und einfachen Qualitäten: alle Mannigfaltigkeiten der seelischen Inhalte lassen sich auf eine Reihe einfacher, nicht weiter ableitbarer Qualitäten zurückführen. So ist der Affekt des Hasses oder derjenige der Anerkennung ein solches Urphänomen. Wir können endlich den logischen Gesichtspunkt mit dem genetischen vertauschen und danach unterscheiden zwischen dem, was sich in der einzelnen Seele auf dem Boden einer ursprünglichen Veranlagung entwickeln kann, und dieser Veranlagung selber. Auf dem Gebiet des Trieb- und Willenslebens z. B. glaubte man früher die ganze Mannigfaltigkeit aller Verhaltungsweisen aus nicht mehr als zwei ursprünglichen Trieben, dem Selbsterhaltungs- und dem Arterhaltungstriebe, in Verbindung mit der Fähigkeit, sich durch die Erfahrung über geeignete und ungeeignete Mittel zu ihrer Befriedigung belehren zu lassen, erklären zu können. Heute rechnen wir statt dessen mit einer ganzen Reihe von Instinkten, die von vornherein das Tier und den Menschen nach den verschiedensten Seiten hin in Bewegung setzen. Ferner beging die alte Anschauung den Fehler, lediglich das biologische Interessengebiet des Menschen zu beachten. Die ganze Fülle seiner geistigen und sozialen Bestrebungen lässt sich nur sehr gezwungen und unzureichend auf biologische Interessen zurückführen. Wir müssen vielmehr, wie dies zum erstenmal Spranger in seinen „Lebensformen" in grossen Zügen ausgeführt hat, für alle diese Interessengebiete wie Kunst und Wissenschaft, Religion und Gemeinschaft, Macht und Besitz jedesmal eine besondere Wertempfänglichkeit voraussetzen und damit für jedes der grossen Gebiete der geistig-gesellschaftlichen Welt auch spezifische Triebrichtungen nebst den entsprechenden Affekten als angeboren ansehen; wir müssen z. B. mit einer ursprünglichen ästhetischen Grundhaltung

ebenso rechnen wie mit einer religiösen oder mit einer Grundhaltung der Gemeinschaft[1].

Die erkenntnisnotwendige Voraussetzung über die Grundgleichheit des Seelenlebens können wir nach dem Gesagten dahin formulieren: für die menschliche Gattung ist eine Gleichheit der letzten Qualitäten und angeborenen Anlagen anzunehmen. Den Tieren gegenüber ist an dieser Voraussetzung soweit festzuhalten, als die Erfahrung nicht zu ihrer Einschränkung nötigt. Eine Gleichheit der letzten Qualitäten vorauszusetzen ist erkenntnisnotwendig, weil diese die unentbehrlichen Farbentöne hergeben, aus denen wir das Gemälde jedes Seelenlebens kombinieren müssen; wollten wir auf diese Grundlage verzichten, so würden wir uns jeder Möglichkeit eines Aufbaues berauben und höchstens auf ein willkürliches Raten angewiesen sein. Muss unsere Voraussetzung aber wirklich alle derartigen Qualitäten umfassen? Könnte man nicht immerhin manche davon erst für spätere Erwerbungen halten? Wie man in der Tat von den unanschaulichen Denkinhalten behauptet hat, sie möchten wohl den intellektualistischen modernen Menschen eigen sein, wären aber noch nicht mit Sicherheit primitiven Stufen zuzusprechen. Die Antwort darauf lautet: muss man überhaupt einmal an den Grundqualitäten festhalten, so ist es willkürlich, die eine vor der anderen zu bevorzugen — immer mit dem Vorbehalt, dass nicht bestimmte Tatsachen der Erfahrung uns zu dem Gegenteil zwingen. Es ist z. B. willkürlich, ohne einen logischen Zwang anzunehmen, dass für das Bereich der biologischen Interessen der primitive Mensch uns gleicht, gewisse geistige Qualitäten wie die ästhetischen oder religiösen Wertempfänglichkeiten aber ihm abgehen sollen. Es spricht bei solchen Zweifeln wohl die Vorstellung mit, die Menschheit müsse in älteren Zeiten den Tieren ähnlicher gewesen sein. Dem ist jedoch der Satz entgegenzuhalten, dass wir für jede Art an einer gewissen Konstanz ihrer wesentlichen Eigenschaften bei

[1] Ueber die gesellschaftlichen Grundhaltungen vergl. meine Gesellschaftslehre, Stuttgart 1922, Kap. III.

allen Individuen festzuhalten haben. Die nähere Begründung dieses Satzes gehört freilich in die Theorie der Induktion.

Wenden wir uns jetzt der primitiven Religion selber zu, so ist es wichtig, vorher den richtigen Standpunkt für ihre Auffassung zu gewinnen und die Einseitigkeiten und die Fehler zu vermeiden, mit denen die übliche Betrachtungs- und Forschungsweise bis heute behaftet ist. Sie huldigt nämlich bis heute überwiegend noch einem einseitigen Objektivismus: sie kümmert sich fast nur um die äusseren Formen des religiösen Lebens, also um Ritual, Mythen und sonstige Vorstellungsinhalte, ohne bis zu dem religiösen Erleben selber als der Quelle aller dieser Gebilde überhaupt vordringen zu wollen. Sie huldigt ferner ganz überwiegend einem einseitigen Intellektualismus: sie bevorzugt einseitig die Vorstellungsseite der Religion, soweit sie zu dem Zweck der Erklärung überhaupt auf ein Innenleben eingeht; sie rechnet also viel zu wenig mit der Gefühlsseite und baut auf ganz unzureichenden Voraussetzungen über das Willensleben auf. Sie ignoriert das impulsive, triebhafte Handeln und rechnet lediglich mit einem durch bestimmte Zweckvorstellungen bestimmten Handeln. Alles Handeln soll also durch Einsicht in die Folge (und zwar lediglich die biologisch wertvolle Folge) bestimmt sein. Für die weitverbreiteten, lärmenden Kundgebungen bei Mond- und Sonnenfinsternissen wird also als ganz selbstverständlich ein Zweck vorausgesetzt und dieser in der Abwehr irgendwelcher, die Gestirne mit Verschlingung bedrohender Feinde gesucht, ohne dass mit der Möglichkeit eines rein triebhaften Verhaltens, insbesondere einer blossen Ausdruckstätigkeit, in der sich die Affekte des Schreckens kundtun, überhaupt gerechnet wird. Ebenso werden die bekannten Prozeduren der magischen Krankenheilung, bei denen der Zauberer an dem kranken Leib saugt oder presst oder ihn begiesst, wiederum ohne weiteres auf einen bestimmten Zweck zurückgeführt, nämlich die Absicht, einen eingedrungenen Fremdkörper, der die Krankheit verursacht hat, herauszuholen. Dabei sehen wir schon bei Tieren, wie sie sich im Wasser oder

Schlamm wälzen oder sich gegenseitig das Fell durchsuchen, um sich von Insekten und andern Anhängseln zu befreien; in gleicher Weise suchen Menschen primitiver Stufen den Rauch auf, und ebenso ist bei ihnen das Saugen zur Beseitigung eingedrungener Fremdkörper nicht selten. Kurz, auch hier liegt die Anknüpfung an ursprüngliche, von den Tieren übernommene Triebhaltungen nahe[1]. Bei der Auffassung des menschlichen Handelns liegt, genauer betrachtet, ein doppelter Irrtum vor: erstens wird die Möglichkeit einfacher Triebhaltungen zugunsten der zielbewussten Zweckmässigkeit, also die Möglichkeit einer unmittelbaren Wunschbefriedigung zugunsten einer mittelbaren übersehen. Zweitens wird die Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Triebregungen überhaupt völlig verkannt zugunsten der populären Annahme, der Mensch gehe überall der „Lust" nach und kenne lediglich biologische Werte, wobei er sich über die passenden Wege durch Erfahrung und rationale Ueberlegung belehren lässt. Spätere Zeiten werden in dieser rationalistischen Zweckpsychologie vielleicht einmal einen typischen Ausfluss der kapitalistischen Lebenshaltung erblikken, die in ihrer reinen Entfaltung in der Tat nur diese eine Art von Willenstätigkeit kennt. Auch die bekannte Promiskuitätstheorie hätte keinen so allgemeinen Beifall finden können, hätte man überhaupt an die Möglichkeit eines Mitsprechens von eingewurzelten Instinkten, wie dem Gemeinschaftsdrang und dem Hilfstrieb bei dem Sexualleben gedacht.

Die bekannte animistische Theorie der primitiven Religion, wie sie von Spencer, Tylor, Lippert und anderen ausgebildet ist, ist für diese vulgärpsychologische Verirrung bezeichnend. Die Religion soll danach begonnen haben als Glauben an Geister (der durch die Erfahrung des Todes und eine gewisse Reflexion hervorgerufen ist). Der „Glaube", von dem dabei die Rede ist, hat mit dem religiösen Glauben in unserm

[1] Vgl. Hofschlaeger, Ueber den Ursprung der Heilmethoden in der Festschrift des 50jährigen Bestehens des Naturw. V. zu Krefeld, S. 138 ff. Ferner meinen Aufsatz über den Anfang der Religion und Zauberei im Globus Bd. 80. Die prinzipiellen Gesichtspunkte sind besonders betont bei Heinz Werner, Der Ursprung der Metapher. Leipzig 1919.

Sinne gar nichts zu tun: er bedeutet keinerlei Aufblick zu einem Wunderbaren, keinerlei Ahnen einer höheren Welt, sondern ein vermeintlich klares Wissen von besonderen Trägern der Lebenskraft, zu deren Annahme man sich durch ein gewisses Erklärungsbedürfnis veranlasst sieht, und die man sich nicht etwa als eine völlig abweichende Art von Wesen (dazu fehlt bei dieser Begründung jeder Anlass), sondern als den übrigen Lebewesen durchweg gleich vorstellt. Der Begriff der „Geister" hat darum ebenfalls mit unserm Begriff von einer Art übersinnlicher Wesen nichts gemein, sondern er ist ähnlich etwa der Vorstellung von einer unbekannten Tierart, deren Existenz aus irgendwelchen Gründen nur erschlossen wird. Für ein „Geistergrauen", wie wir es von uns kennen, ist unter den Voraussetzungen dieser Theorie kein Raum. Den verstorbenen Seelen müssen insbesondere auch die gleichen Gefühle, Interessen und Bedürfnisse (z. B. Furcht, Liebe, Nahrungsbedürfnis) zugeschrieben werden wie den lebenden Menschen. Eine entgegengesetzte Annahme würde sich wiederum in diesem Zusammenhang gar nicht begründen lassen. Die Geisterwelt muss also als ein genaues Abbild der irdischen Welt nach dieser Theorie vorgestellt werden. Auch das Ritual, also der Totenkultus kann nur durch die Einsicht in den Nutzen bestimmt sein, also durch rein biologische Kräfte, wobei den jenseitigen Seelen, wie gesagt, die eigenen Affekte und Bedürfnisse untergeschoben werden müssen. Kurz, der ganze Geisterglaube dieser Stufe ist nach der animistischen Theorie ein Stück Naturerklärung, in erster Linie aus intellektuellen Bedürfnissen entstanden und in praktischer Hinsicht ausgestaltet als Ritual aus Nützlichkeitsmotiven. Den Stoff zum Aufbau der primitiven Religion liefern danach lediglich Regungen des Kausaltriebes, Phantasiespiele sowie Gefühls- und Willensregungen der biologischen Sphäre. Die einschlägige Literatur sowohl der Theoretiker des Animismus, wie der zeitgenössischen Forschungsreisenden bewegt sich auch ganz naiv in den entsprechenden, einseitig intellektualistischen Vorstellungen und sucht von vornherein für die Auffassung der Religion nur nach intellektuellen Ursachen. So erblickt Oskar Peschel die Wurzel der Religion

in einem irregeführten Kausaltrieb, in einer „Schwäche des Denkvermögens, als müssten Begebenheiten, die der Zeit nach einander folgen, in einem ursächlichen Zusammenhang stehen“[1]. Ebenso krass äussert sich Tylor (Anthropologie, S. 412): „Wie die Vorstellung der Seele, welche wir bei unkultivierten Rassen antreffen und welche die Grundlage ihrer Religion bildet, entstanden ist, erkennen wir leicht, wenn wir uns an ihre Stelle versetzen. Unkundig der allerersten Anfänge wissenschaftlichen Denkens suchen sie sich aus ihren sinnlichen Wahrnehmungen eine Vorstellung von dem Wesen des Lebens zu machen. Was ist das Leben, welches zu gewissen Zeiten, aber keineswegs immer in uns ist? Dies ist die grosse Frage, welche sich ihnen aufdrängt.“ Wir reihen eine Aeusserung des Forschungsreisenden Im Thurn aus seinem Werk über die Eingeborenen Guayanas (S. 343) an: „Es bedarf nur einer sehr geringen Ueberlegung, um sich zu überzeugen, dass es unmöglich ist, dass der Mensch im Besitz seiner Vernunft, und nachdem er einmal den Tod von Angesicht geschaut hat, nicht diesen Begriff der Seele sich gebildet haben sollte.“

Der Anfang der Religion ist nach diesen Anschauungen also eine Art Naturphilosophie, anders ausgedrückt, ein einzelner Ausschnitt aus dem wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnisschatz der damaligen Zeit. Von Religion in unserm Sinn ist nicht die leiseste Spur darin. Die Religion beginnt nach dieser Vorstellung mit etwas, das von ihrem späteren und heutigen Wesen nicht das mindeste in sich hat. Welchen Irrungen war der Forschungsreisende ausgesetzt, der mit derartigen Anschauungen an seine Aussenarbeit herantrat: wie gross war die Gefahr, im Sinne dieser intellektualistisch-zweckrationalistischen Auffassung vieles in die Tatsachen hineinzulegen und anderes zu übersehen.

Mit dieser Beschränkung der Erklärung auf Verstandes- und Zwecktätigkeit müssen wir zunächst brechen, um den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der Heiligkeitstheorie zu gewinnen, und auch dem Gefühls- und Willensleben

[1] Oskar Peschel, Völkerkunde, 3. Aufl. S. 257.

der primitiven Menschen die gebührende Aufmerksamkeit widmen. Zuerst würdigen wir die Bedeutung des Gefühlslebens für die primitiven Mythen. Wir fassen dabei den Stier bei den Hörnern, sofern gerade das Gebiet der Mythen den praktischen Notwendigkeiten und damit zugleich den starken Affekten am meisten entrückt zu sein scheint. In der Tat, die allgemeine Anschauung, über die auch Wundt in seiner Völkerpsychologie nicht hinausgekommen ist, ist die, dass die Mythen einer Spieltätigkeit der Intelligenz und der Phantasie entspringen, bei der das Gefühlsleben nur schwach beteiligt ist — also wiederum eine intellektualistische Auffassung. So sollen die bekannten ätiologischen Erzählungen, die uns über den Ursprung der Menschen oder ihrer Sitten oder der heimischen Landschaft oder des Todes aufklären, einer Art Neugierde und Freude am Rätsellösen entsprungen sein, wobei sich der Geist mit den einfachsten Einfällen und kindlichsten Vorstellungen zur Befriedigung seines Erklärungsbedürfnisses begnügte. Insbesondere sollen auch die Erzählungen von den Kulturheroen und sonstigen Urhebern, die am Anfang der Zeit die Welt einrichteten, die Sitten des Stammes schufen und den ersten Menschen ihre heutigen Fertigkeiten beibrachten, dem nämlichen Erklärungsbedürfnis ihren Ursprung verdanken. Wir modernen Menschen verhalten uns eigentlich etwas anders unsern eigenen Sagen und Märchen gegenüber, wenn wir sie zu hören bekommen. Wir sind stärker mit unserm Gefühl beteiligt, wenn wir Heldensagen oder die Paradiessage lesen oder hören: im einen Fall klingt, besonders bei der empfänglichen Jugend, das heroische Lebensideal, im andern Fall klingen beim reiferen Menschen romantisch-wehmütige Stimmungen an. Ist es nicht eine merkwürdige Vorstellung, dass wir modernen, nüchtern rationalistischen Menschen durch derartige Erzählungen, die noch dazu nicht aus unserm eigenen Kulturkreis stammen und also nicht dasselbe Mass von Resonanz finden können wie im Kreis ihrer Schöpfer, stärker in unserer Stimmung erregt werden, als die weniger intellektualisierten Menschen niedriger Stufen? Sollte dem Indianerjüngling oder der australischen Jugend das Herz nicht

auch höher schlagen, wenn sie in dem empfänglichsten Lebensalter und unter den günstigsten Bedingungen, nämlich in der Zeit der Reifevorbereitung, von den grossen Taten ihrer Vorfahren zu hören bekommen? Denn die ganze heutige Welt geschaffen und gestaltet, alle die Sitten und Riten geschaffen zu haben, die den Eingeborenen als ehrwürdig und heilig gelten, das kann doch wohl als eine grosse Tat empfunden werden. In manchen Fällen treten uns diese Heroen als ausgesprochene Persönlichkeiten entgegen, die sich weit über den Durchschnitt der Menschen in ihren kleinen und grossen Taten erheben: sie sind voll von Mut und Unternehmungsgeist, List und Geistesgegenwart, freilich auch erfüllt von einem rücksichtslosen Egoismus und skrupellos in der Wahl ihrer Mittel, wobei sie aber jedesmal den Erfolg für sich zu gewinnen wissen: sollte solche Persönlichkeit der Jugend nicht als ein vorbildliches Ideal erscheinen, zu dem sie voll Bewunderung emporblickt? Unsere Reisewerke berichten uns freilich leider nichts darüber, ob die farbige Jugend auch persönliche Vorbilder verehrt. Tatsächlich finden wir jedenfalls in den Gestalten jener Erzählungen menschliche Vorzüge gesteigert, also menschliche Wesen idealisiert. Warum idealisieren die Erzähler in dieser Weise, wenn sie beim Publikum keine Resonanz dafür finden? Wenn wir nicht zweifeln, dass die Sänger des Nibelungenliedes oder der Homerischen Gedichte eine solche gefunden haben, dürfen wir dann bei den farbigen Völkern das Gegenteil als selbstverständlich voraussetzen? Würde die Phantasie ihre Eindrücke und Vorstellungen in jener Richtung einer Vervollkommnung umgestalten, falls dem dichtenden Menschen selber die Wertempfänglichkeit für diese Vorzüge abginge?

Wir wenden uns jetzt anderen Gruppen von Erzählungen zu, denen der religiös-ethische Beigeschmack fehlt. Als nächstes Beispiel wählen wir eine Erzählung aus unserm eigenen Volkstum, das Märchen von Rumpelstilzchen. Der Schluss, dass der „Held", als sein Name richtig erraten ist, sich mitten durchreisst, ist für die herrschende Anschauung nichts als ein kurioser Einfall, den ein erfindungsreicher Märchenerzähler einmal gehabt hat. Warum gerade dieses Verhalten und nicht irgend-

ein anderes zum Abschluss der Erzählung gewählt wurde, danach darf man von diesem Standpunkt aus nicht fragen. Die weitere geschichtliche Untersuchung kann freilich nach früheren Formen suchen, die den Hauptinhalt als weniger zufällig und weniger rätselhaft erscheinen lassen würden. Aber auch in diesem Fall ist die Frage berechtigt: was gibt der heutigen Form der Erzählung die Resonanzkraft, ohne die sie vielleicht gar nicht aufgekommen wäre, jedenfalls sich nicht bis heute erhalten hätte und noch heute einer Beliebtheit erfreuen würde? Eine befriedigende Antwort findet man, wenn man an die Gefühlslage des ganzen Motives der Erzählung denkt: der ärgste Feind verliert den schlimmsten Teil seiner Schrecken, wenn man ihm deutlich ins Gesicht sehen kann; das eigentlich Unheimliche auch an den grössten Gefahren und Uebeln ist ihre Unklarheit und Unbestimmtheit, hervorgehend aus der Unfähigkeit, sich von ihnen ein klares Bild zu machen; denn vermöge ihrer Unbestimmtheit wachsen sie ins Grenzenlose und breiten ihren Gefühlston aus über alles, was mit ihrem Gegenstand nur irgendwie in Berührung steht[1]. Natürlich ist nicht gemeint, dass der naive Hörer sich des Sachverhaltes in dieser abstrakten, überhaupt in einer vorstellungsmässigen Form bewusst ist. Aber das Gefühlserlebnis, das er bei realen Nöten oder bei Schrecken der Geisterwelt vor und nach ihrer „Demaskierung" gehabt hat, stimmt überein mit dem in der Erzählung angedeuteten: darauf beruht ihre spezifische Anziehungskraft.

Wir reihen daran die bekannten ätiologischen Erzählungen über den Ursprung des Todes. Ursprünglich lebten die Menschen ewig; der Tod aber kam in die Welt, weil irgendein Tier eine Botschaft falsch bestellt oder sonst ein Wesen einen Irrtum begangen hatte. Angeblich soll hier wieder nur der Intellekt befriedigt werden, indem ein Spiel der Phantasie in Gestalt eines zufälligen Einfalles seine Neugierde stillt. Schwingt hier wirklich kein Gefühlston mit? Ueberall ist in diesen Erzählungen von einer Schuld die Rede. Manchmal kann man auch feststellen, dass verachtete Geschöpfe sie auf

[1] Vgl. Heinz Werner, der Ursprung der Metapher, S. 25.

sich geladen haben. Genau so macht man es bei uns im täglichen Leben, wenn einem ein Unfall widerfährt: man sieht sich nach einem Schuldigen um; man sucht und schafft sich einen Sündenbock. Sollte es hier nicht ebenso sein? Ohne den Tod war das Leben schöner: also muss einer daran schuld sein, dass es heute nicht mehr so schön ist. Man denke nur an die biblische Sage vom Paradies: wie unendlich oft sind Adam und Eva angeklagt und gescholten, dass sie ihre ganzen Nachkommen um das Glück des Lebens gebracht haben. Endlich noch einen letzten Fall, bei dem wir den Zusammenhang zwischen dem Gefühlston der Erzählung und dem Gefühl im realen Leben unmittelbar feststellen können. Früher, erzählen die Bewohner von Buin, war der Mond riesig gross und wollte die Menschen töten. Sie nahmen aber den Kampf gegen ihn auf, töteten, zerstückelten und verspeisten ihn; nur ein kleines Stück entging zufällig der Vernichtung und ist die Ursache davon, dass noch heute der Mond am Himmel wandelt, jedoch in viel kleinerer Gestalt. Warum erblickt die Erzählung in dem Mond einen Feind des Menschen, den man zwar nicht ganz hat vernichten können, aber doch so geschwächt hat, dass er heute nicht mehr gefährlich ist? Ist die Vorstellung mehr als ein Phantasiespiel, so muss man den Mond wohl einmal gefürchtet haben und noch heute fürchten. In der Tat erregt es noch heute nach Thurnwald, der uns diese Erzählung aufgezeichnet hat, „Ueberraschung und Besorgnis, wenn die junge Mondsichel zum erstenmal wieder erscheint“: man schnalzt mit der Zunge, schlägt das Kampfsignal und wird durch seinen Anblick in offenbare Kampfstimmung versetzt[1].

Eine solche erschreckende Wirkung des neuen Mondes vergleichbar derjenigen der Kometen bei uns scheint vielfach vorzukommen, obwohl man von unserm Standpunkt aus erwarten sollte, dass die fortgesetzte Wiederholung des ganzen Vorganges das Gefühl abstumpfen müsste. Ist man aber einmal in Furcht und Schrecken, so gewährt es einen Trost sich sagen zu können: früher war es viel schlimmer; aber unsere Vorfahren ha-

[1] Richard Thurnwald, Forschung auf den Salomo-Inseln und dem Bismarckarchipel I, 327—29.

ben ihn glücklicherweise so klein gemacht, dass er uns heute eigentlich nichts mehr tun kann.

Von der Gefühlsseite des primitiven Seelenlebens wenden wir uns jetzt seiner praktischen Seite, also seinem Willensleben zu. Die religionsgeschichtliche und ethnologische Forschung sind, wie vorhin schon angedeutet, vielfach noch in dem Irrtum der Vulgärpsychologie befangen, dass alles Handeln durch die Erfahrung über Lust und Unlust bestimmt und nur auf die Auswahl geeigneter Mittel zur Befriedigung der allgemein menschlichen Bedürfnisse (die dabei nur oder fast nur in der biologischen Sphäre gedacht werden) gerichtet sei: das rationale Zweckhandeln ist der einzige Typus des Verhaltens, den diese Anschauungsweise überhaupt kennt. Tatsächlich kommt daneben und davor, wie ebenfalls schon erwähnt, auch das triebhafte Verhalten in Frage, und als Motive für dieses eine ganze Reihe von angeborenen Trieben, teils Instinkten im engeren Sinne, teils angeborenen Anlagen von inhaltlich unbestimmter Art oder von plastischem Charakter. Dass man den Toten vielfach ihre Habe mit ins Grab gibt, wird nach der älteren Anschauung aus der Absicht erklärt, für ihr Wohlergehen im Jenseits zu sorgen; wofür man sich in manchen Fällen freilich auf die mündlichen Angaben und die Erzählungen der Eingeborenen stützen kann. Aber wissen wir nicht alle von uns, wie rasch wir bei der Hand sind mit den schönsten Gründen für eine Handlung, die wir in einem anderem Fall, wo genau dieselben Gründe für sie sprechen würden, glatt unterlassen? Wissen wir nicht alle von uns, wie leicht wir uns über unsere Beweggründe irren, besonders wenn diese Gründe nicht besonders rühmenswerter Natur sind? So wie wir oft überzeugt sind, aus idealen Beweggründen zu handeln, wo tatsächlich minder gehaltvolle Kräfte uns dazu bestimmen, so könnte auch das Motiv der Fürsorge für die Toten eine spätere Zutat sein und die einfache Furcht vor den Toten, die dabei auf ihre Habe überstrahlt, ursprünglich zugrunde liegen. In der Tat hat der Begründer der Zaubertheorie in Deutschland, K. Th. Preuss, bereits mit scharfem Blick erkannt, dass

das ganze animistische Ritual den Seelenglauben gar nicht voraussetzt, dieser vielmehr und damit auch die ganzen auf ihn gestützten Motivierungen ein späteres Gebilde sein kann. Handeln muss der Mensch von Anfang an in bestimmten Lagen, teils unmittelbar aus biologischen Notwendigkeiten, teils unter der Herrschaft seiner Triebe; etwas sich dabei vorzustellen und zu denken braucht er nicht mit der gleichen Notwendigkeit: also kann die vorstellungsmässige Begründung nachträglich sein. Es können sich daher nachträglich Vorstellungen und bewusste Motive emporranken an ursprünglich rein triebhaften, insbesondere instinktiven Handlungen. Darauf habe ich einige Jahre nach Preuss' einschlägigen Veröffentlichungen ganz allgemein hingewiesen[1]; und ungefähr zu derselben Zeit hat Felix Krüger mit seiner Schule die gleichen Wege betreten[2].

Für die Anfänge der Kultur ist es eine besonders wichtige Frage, wie weit die Entstehung der einzelnen Kulturgüter an einzelne Anlagen angeknüpft werden kann. Die Möglichkeit einer solchen Fundiertheit verlangt jedesmal sorgfältige Prüfung[3]. Verhältnismässig am besten gelungen ist diese Zurückführung für die gesellschaftliche Seite der Kultur. Das Bestehen der Gesellschaft führen wir heute allgemein auf einen ursprünglichen Geselligkeitstrieb oder vielleicht besser gesagt auf einen angeborenen Gemeinschaftsdrang zurück. Ebenso ist für uns die Ehe, wie schon oben angedeutet, in einem ursprünglichen erotischen Dauertrieb fest verwurzelt, der sich seiner Natur nach mit dem Geselligkeits- und dem Hilfstrieb organisch verbindet. Dass das Kampfverhältnis unter den Menschen auf einen besonderen Kampftrieb zurückweist, bedarf keines Wortes. Das Machtverhältnis endlich erwächst aus dem Instinkt des Selbstgefühls einerseits und dem Unterordnungstrieb ander-

[1] In meiner Abhandlung über den Ursprung der Religion und Zauberei im Globus, Bd. 86 (1908).

[2] Von Veröffentlichungen kommt hier vor allem in Frage das mehrfach genannte Werk von Heinz Werner über den Ursprung der Metapher.

[3] Näheres in meinem einschlägigen Aufsatz in der Festschrift Eduard Hahn zum 60. Geburtstag dargebracht. Stuttgart 1917. S. 59ff.

seits[1]. — Für die technische Kultur, also für das Gebiet der Geräte und Werkzeuge kommt als allgemeine seelische Grundhaltung eine Neigung zum „Hantieren" (instinct of constructiveness) und daneben wahrscheinlich auch eine solche zum Objektivieren in Betracht[2]. Für die Anfänge der Wirtschaft sind das Greifen, Klettern, Kriechen, Jagen und Sammeln als grundlegende Instinkte zu denken. Am wenigsten gelöst ist das Problem für die Anfänge der geistigen Kultur. Für die Sprache können wir allerdings auf den Ausdrucks- und Mitteilungstrieb hinweisen, für die Sittlichkeit haben wir bereits oben den Unterordnungstrieb angeführt. Insbesondere für Sitte und Recht als Lebensordnung einer Gruppe, die freilich wieder mehr ins Gebiet der gesellschaftlichen Kultur gehören würden, kommt daneben die Hingabe an das Ganze der Gruppe, der kollektive Lebensdrang und die solidarische Hilfsbereitschaft, also im ganzen ein breiterer Komplex von Anlagen in Betracht[3]. — Für die Kunst oder allgemeiner gesagt, für die ästhetische Geisteshaltung ist eine entsprechende Grundlage bis heute noch nicht sichergestellt, aber jedenfalls zu fordern. Und entsprechend müssen wir für die Religion eine solche angeborene Grundlage voraussetzen. Es ist damit nicht gesagt, dass alle Erscheinungen der religiösen Kultur ausschliesslich auf diese eine Grundhaltung zurückgehen. Für den Mythus und besonders für das Ritual mag man dem Spiel- und Ausdrucksbedürfnis zusammen mit dem angeborenen Sensationsbedürfnis eine grosse Rolle zuschreiben[4]; nur darf man über den Nebenflüssen nicht den Hauptstrom übersehen.

[1] Nähere Ausführung in meiner Gesellschaftslehre im II. Kapitel, besonders § 18.

[2] Vgl. Karl Grooss, Spiele der Menschen[1], S. 118; James, Principles of Psychology II, 226; Durkheim, les Formes élémentaires de la vie réligieuse, S. 332; meine Gesellschaftslehre, § 17, 7.

[3] Näheres in meiner Gesellschaftslehre, §§ 22, 41, 42.

[4] Richard Ganchinietz (in Anlehnung an meine Vorlesungen über Entwicklungspsychologie) in Pauly und Wissowas Reallexikon des klassischen Altertums, Artikel Ritus.

Eine persönliche Voraussetzung für den Forschungsreisenden sowie für den Forscher daheim ist natürlich eine hinreichende seelische Feinfühligkeit sowohl in der eigenen Wahrnehmung seiner seelischen Zustände, wie in der Fähigkeit der Einfühlung seiner fremden Umgebung gegenüber. Wer die Lust an einem Diner und die Freude am Wiedersehen lang getrennter Familienangehöriger lediglich als ein und dieselbe Lust auffasst und nicht als zwei verschiedene Qualitäten des Gefühls, nämlich als ein Oberflächen- und ein Tiefengefühl unterscheidet; wer die Furcht vor einem gefährlichen Stier und das Grauen beim Anblick des Todes; wer die Furcht vor äusseren Nachteilen von den Vorwürfen des eigenen Gewissens zu unterscheiden nicht geübt ist, der ist für solche Fragen schlecht gerüstet. Da derartige Unterscheidungen aber zum Teil durch eine falsche Vulgärpsychologie wenig geläufig sind, so können wir schon deswegen auf Bestätigung unserer Anschauung durch direkte Beobachtungen von Forschungsreisenden wenig rechnen. Dazu kommt, dass bei diesen vielfach ein falsches Streben nach reiner „Objektivität" und „Exaktheit" und eine direkte Abneigung gegen die Erörterung psychologischer Fragen herrscht, weil eine solche über eine bloss subjektive Beantwortungsweise nicht hinauskomme und lediglich „Spekulation" bedeute. Und endlich stellt sich der früher besprochene Intellektualismus der Vulgärpsychologie wegen der falschen Einstellung, die er dem Forscher gibt, ebenfalls hindernd in den Weg. Es kann unter diesen Umständen überraschen, wenn sich immerhin eine beschränkte Anzahl direkter Zeugnisse von Beobachtern in unserm Sinne anführen lässt.

Spencer und Gillen in ihren berühmten Quellenwerken über die australischen Eingeborenen sprechen fortgesetzt von „secret" oder „sacred" matters, spots usw. — jedenfalls ein charakteristischer Sprachgebrauch. Den Orten, an denen die Embleme des Totemglaubens aufbewahrt werden, hölzerne oder steinerne ovale Gebilde, die in bestimmten Beziehungen zu den Ahnherren und den Vorfahren der Gruppe stehen, schreiben sie die Eigenschaft der „sanctity" zu. Die Art, wie bei den

Feierlichkeiten die Embleme bei ihrer Vorzeigung an die Jugend behandelt werden, ist so ausserordentlich ehrfürchtig, dass sie gegen das alltägliche Leben grell absticht und auch weit hinausgeht über den Respekt, den man angesehenen alten Leuten zollt[1]. Ein Missionar, der sich mit denselben Stämmen vertraut gemacht hat, übersetzt das Wort, mit dem diese die Stätten der Aufbewahrung ihrer Embleme bezeichnen, mit „Kirche“[2]. — Tiefen Einblick scheint uns auch das Buch des europäisierten Indianers Eastman (bekannter unter seinem ursprünglichen Namen Ohiyesa), betitelt: the Soul of the Indian (London 1911), zu gewähren, obwohl man hier mit der Gefahr einer Hineintragung europäischer Gesichtspunkte zu rechnen hat. Eastman spricht von der Religion der Dakota ganz in unserer Sprache: Gebet, Verehrung, Gefühl für die Allgegenwart Gottes, besonders für seine Gegenwart in der werdenden Natur und (bei der jungen Mutter) im werdenden Menschenkinde sind die wesentlichen Eigenschaften der Religion, die ihrerseits das ganze Leben durchdringt. Wollte man zitieren, so könnte man fast das halbe Buch ausschreiben[3]. Hier sei wenigstens eine besonders charakteristische Stelle angeführt: „That solitary communion with the Unseen which was the highest expression of our religious life is partly described in the word ‚hambeday‘, litterally ‚mysterious feeling‘.“ (S. 6.)

Eine starke Konzentration der religiösen Gefühle in unserm Sinne scheinen insbesondere die Vorgänge der Krankenheilung mit sich zu bringen. Im Thurn schildert eine solche nächtliche Krankenheilung, die er auf seiner Reise durch Guayana erlebte, mit Worten, die auch uns fast ergreifen[4]. Im nächtlichen Dunkel hörte man eine ganze Reihe von hilfreichen und feindlichen Geistern kommen und gehen und sich mit dem Zauberer auseinandersetzen. Der Zauberer, der gleich vielen seiner Kollegen die Kunst des Bauchredens virtuos hand-

[1] Spencer and Gillen, Native tribes of Central Australia, S. 130, 134, 135, 180, 186, 187 u. a. m.

[2] Veröffentlichungen des Frankfurter Völkermuseums, I. Bd., 2, 78 u. 3, 10.

[3] Vgl. besonders S. 6, 12, 16, 28, 45, 46.

[4] Im Thurn, among the Indians of Guyana, S. 336.

habte, war der Veranstalter dieser „Vorstellung". Im Thurn war von der mehrere Stunden dauernden nächtlichen Veranstaltung aufs tiefste erschüttert: wie mag sie erst auf die gläubige Gemeinde wirken!

Fast mit denselben Worten äussert sich Professor Theodor Koch-Grünberg über die Eindrücke, die er bei südamerikanischen Eingeborenen von dem nämlichen Vorgang erhalten hat: „Die nächtlichen, dumpf heulenden Gesänge und Beschwörungen der Zauberärzte im ganz verdunkelten Raume mit ihrem ganzen Beiwerk aus Tierstimmen infolge geschickter Bauchrednerkunst der Indianer rufen schon bei dem Europäer, der sie zum erstenmal hört, ein Schaudern hervor; wie viel mehr noch bei den meistens gläubigen Indianern." — Auf meine briefliche Frage nach dem Vorkommen spezifisch religiöser Zustände bei den Eingeborenen erwidert mir derselbe Gewährsmann in dem gleichen Brief (vom 25. 5. 21): „Gewiss kennen die Indianer, mit denen ich zusammen war, ein ‚Grauen', ‚Schaudern' vor übernatürlichen, übermenschlichen Gewalten, d. h. Feinden, deren sie sich nicht erwehren können. Ich habe darauf an zahlreichen Stellen in meinen Büchern hingewiesen." An einer derartigen Stelle berichtet er von den Schrecken des Urwaldes: „Man merkt deutlich, wie diesen Bewohnern der freien Savanne der düstere Wald unheimlich ist, und uns geht es jetzt ebenso."[1]

In ähnlicher Weise beantwortet der bekannte Forschungsreisende und Ethnologe Richard Thurnwald mir die gleiche Frage mit folgenden Worten (am 20. 5. 21): „Ihre Frage ist furchtbar schwer klipp und klar zu beantworten. Es ist beinahe eine ‚Geschmacksache', ob der eine dieses ‚Grauen' anerkennen will oder nicht. Ausserdem ist das sicher verschieden für die einzelnen Persönlichkeiten. Ich würde aber trotzdem schon für die niedrigen Stufen das Vorkommen dieses Gefühls nicht durchweg in Abrede stellen, wenn auch zweifellos grosse Unterschiede nach der Stammesbegabung vorhanden

[1] Theodor Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco, I, 86. Vgl. vom nämlichen Verfasser u. a.: Zwei Jahre unter den Indianern Südamerikas I, 230; II, 264.

sind.“ Weiter führe ich eine briefliche Aeusserung meines Berliner Kollegen, des bekannten Amerikanisten und ethnologischen Religionshistorikers K. Th. Preuss an (17. 5. 22): „Soweit Forscher von religiösen Gefühlen der Scheu, Ehrfurcht und Dankbarkeit bei Festen der Indianer nichts wahrgenommen haben, liegt es daran, dass sie beim Anblick von Tänzen und dem Anhören von Gesängen, die häufig den einzigen in die Augen fallenden Inhalt der religiösen Begehungen ausmachen, nur an einen Ausdruck der Fröhlichkeit dachten, wie sie etwa das reichliche Vorhandensein von Nahrungsmitteln oder sonst ein erfreuliches Ereignis hervorrufen könnten. Es ist daraus kein Vorwurf zu machen, denn häufig lassen sich die Gedanken und Gefühle der Indianer erst aus den Ueberlieferungen erkennen, die sie über die Feste besitzen, und aus den Festgesängen selbst. Würden die Forscher diese kennen, so würde ihnen wenigstens auffallen, dass sie Feste auch dann feiern, wenn sie nichts zu essen haben . . . Kennt man dagegen die Texte, so weiss man, dass die Indianer um Leben und Gedeihen tanzen und singen, und dass sie eine göttliche Mission erfüllen, die ihnen ihre Urväter und Heilbringer zur Pflicht gemacht haben, wenn sie und die Welt nicht zugrunde gehen sollen. Ja, sie glauben, die Weltordnung dadurch aufrechtzuerhalten, die in der obersten Gottheit verkörpert und ihnen übertragen worden ist. Ein heiliger Ernst liegt daher in diesen Beziehungen und Dankbarkeit und Gedenken gegenüber den Wesen, die ihnen diese Möglichkeit zur Aufrechterhaltung der Welt und ihres Lebens gegeben haben, verbunden mit dem Gefühl ihrer Unwürdigkeit und menschlichen Ohnmacht, dieser ihnen übertragenen Aufgabe gerecht zu werden. Selbst die Mythen über die Urzeit und die Entstehung der Dinge, über die mystischen Schicksale von Vorfahren und Heilbringern und dergleichen mehr werden mit Ehrfurcht und Scheu in langen Nächten vor den Festen erzählt. Bei vielen Stämmen aber . . . sieht der Forscher schon ohne jede Erklärung, wie sie mit ganzer Seele dabei sind, nämlich überall da, wo es Zeremonien ausserhalb der Tänze gibt, wie ich solche z. B. bei den Cora und Huichol kennengelernt habe. Weniger tritt ein Grauen vor

den Göttern, als ein heiliges Vertrauen auf ihre Hilfe oder ein Glaube an die Beeinflussung von Dämonen mit Hilfe der heiligen Ueberlieferungen hervor."

Endlich schreibt mir der Berliner Amerikanist Walter Lehmann über diesen Gegenstand (21. 5. 22): „Den tiefsten Eindruck machte es auf mich, als Nizolás Moya, ein auf etwa neunzig Jahre geschätzter Häuptling der Chiripó-Indianer, sich nach langem Bitten endlich bereit erklärte, mir Mitteilung von alten Gesängen zu machen . . . Ich hatte schon oft mit dem greisen, kurz angebundenen Indianer . . . über die alten Lieder gesprochen. Er wollte aber nichts davon wissen. Eines Tages, da ich auf einen bestimmten Zauberspruch zu reden kam, wies Nizolás Moya auf den nahen Urwald, den wir beide betraten. Auf dem Gesicht des alten ‚Königs von Ebiripó' prägte sich feierliche Scheu aus. Nach ewigem Schweigen hub er an mit leiser Stimme halb singend zu sprechen . . . Es war ungemein schwierig, etwas von dem Texte aufzunehmen, noch schwieriger, den alten Moya zu bewegen, das Mitgeteilte öfters zu wiederholen. Er tat es aber, jedesmal zögernd und mit stets gleicher, äusserster Feierlichkeit, die sich auch in der veränderten Körperhaltung ausdrückte. Moya senkte das Haupt herab und blickte zu Boden; das herrische Wesen, das er sonst voll Selbstbewusstsein immer zur Schau trug, war jetzt verschwunden . . . Es war ganz deutlich, dass Moya sich bewusst war, dass es heilige Dinge waren, die er mitteilte . . . Die Ehrfurcht vor der Gottheit, ja vor dem Namen Gottes selbst, wie ich sie bei dem Indianer Moya fand, war etwas so Unmittelbares, wie ich es sonst kaum wieder gehabt habe. Mit Missionaren und Geistlichen habe ich wiederholt Gespräche über Gott geführt; sie bewegten sich aber in philosophisch-kritischen Formen, ohne das Erlebnis des Heiligen selbst darzubieten."

Als besonders lehrreich für unsere Frage können die Gespenstererscheinungen bei den Eingeborenen gelten. So berichtet Richard Thurnwald[1]: „Und die Nacht ist voll

[1] Richard Thurnwald, Ethnopsychologische Studien, Beiheft 6 der Z. f. angew. Psychologie, 1913, S. 109.

Schauer. Die Furchtsamkeit der Leute ist gross in der Nacht. Ueberall sehen sie Spuk, hören aus dem Zirpen, Quaken und Schreien der Tiere geheimnisvolle Stimmen. Nach einer Nachtwanderung von ungefähr zwei Stunden wurde ein Junge, der zum ersten Male nachts mit mir durch unbekannte Gegenden wanderte, so erschüttert, dass er tagelang unbrauchbar war, bis er sich von dem Schock erholt hatte . . . Auch der wilde, unbekannte Busch wird mit gefährlichen Spukkobolden und Hexen belebt, die mit langen Haaren, roter Zunge, langen Nägeln verschlagen dasitzen, plötzlich den Wanderer anspringen und ihn mit der Hand oder mit der Keule schlagen.“ Aehnlich berichtet Pechuel-Loesche: „Was brüllt und heult aus den Schluchten? Was ruft und redet so unheimlich aus Bäumen, aus Felsen, Erdlöchern und allen möglichen Gegenständen? . . . Und nun gar in Lubu. Da spukt es ganz entsetzlich viele Nächte lang um Hügel und Dorf. Alle Hunde heulen und reissen aus. Kein Mensch in Lubu wagt sich nachts ins Freie. Wer nicht muss, besucht den Ort nicht einmal am Tage . . . So glauben die Bafioti Wald, Kampine, Erde, Luft und Wasser mit Spuk aller Art, mit gespenstischen Abbildern, mit Seelen früherer Lebewesen bevölkert. Dementsprechend werden sie von Gespensterfurcht geplagt, obschon es auch recht arge Zweifler gibt . . . Nicht viele, unter ihnen aber auch Frauen und Mädchen, sind herzhaft genug, einen kurzen Weg durch Wald oder Kampine in der Finsternis allein zu gehen . . . Erst neulich sind viele Männer von Tschissanga bei nächtlichem Gang über die Kampine furchtbar erschreckt und fast zu Tode gehetzt worden. Voller Angst haben sie ihre Flinten und Lasten und sonstige Habseligkeiten von sich geworfen.“[1] — Endlich noch eine Stelle bei Theodor Koch-Grünberg[2]: „Spät abends kamen zwei meiner Tuyuka von der Jagd zurück, der eine mit blutender Wunde an der Schläfe. Sie waren vor einem Gespenst ausgerissen, das im dunklen Wald auf sie zukam.“

Dass es sich hier um eine spezifische Regung des G r a u e n s und nicht um einfache F u r c h t handelt, ist durch

[1] Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango, S. 315, 316, 317 und 322.

[2] Indianerleben in Süd-Amerika, 2, 264.

den Wortlaut an sich wahrscheinlich. Thurnwald und Koch-Grünberg stellen es überdies durch ihre vorhin angeführten brieflichen Kommentare unmittelbar ausser Zweifel. Auch die folgende psychologische Ueberlegung macht es wahrscheinlich. Tapferkeit in unserm Sinne gehört freilich ungeachtet aller Neigung zu kriegerischen Ueberfällen nicht zu den Tugenden der primitiven Stufen: man liebt den Ueberfall, weil man zum offenen Kampf zu wenig Mut hat. Immerhin ist ein angeborener Kampfinstinkt und die Bereitwilligkeit zur Jagd gegen gefährliche Raubtiere, wie sie ja den Menschen eigen sind, nicht ohne einen gewissen Grad von Mut denkbar. Anderseits erscheint die den Gespenstern gegenüber bekundete Angst in ihrer Färbung unverhältnismässig gross verglichen mit derjenigen gegenüber Raubtieren und fremden Menschen, während nach der animistischen „Abbildtheorie" nur dieselbe Art und derselbe Grad von Furchtsamkeit zu erwarten wäre. William James glaubt freilich eine spezifische Furcht vor dem Dunkel als eine besondere Form der angeborenen Furcht annehmen zu müssen: aber das kommt darauf hinaus, zwei verschiedene Arten von Furcht mit zwei verschiedenen Qualitäten zu unterscheiden, was in Wirklichkeit doch wohl zwei verschiedene Instinkte bedeuten würde. — Auch die isländischen Sagas erzählen mehrfach vom Wiedererscheinen Verstorbener, die dabei den Lebenden, denen sie sich zeigen, einen grossen Schrekken einflössen. Mein Berliner Kollege Neckel erklärte mir auf meine einschlägige Frage, nach seiner Auffassung (freilich bedarf es in dieser Beziehung erst einer Interpretation) lasse der Ton der Darstellung keinen Zweifel darüber, dass hier nicht einfache Furcht, sondern Grauen bekundet wird.

Weiter kommt für unsern Zweck der bekannte orenda-Glaube oder, wie wir das Wort übersetzen können, Machtglaube in Betracht. Mit diesem Wort fassen wir eine weite Reihe einheitlicher Tatsachen zusammen, die heute ziemlich allgemein bekannt sind. Wir finden diesen Glauben sowohl bei den nordamerikanischen Indianerstämmen, wie bei den Polynesiern und Melanesiern, ebenso aber auch bei den austra-

lischen Eingeborenen und bei Negerstämmen bezeugt. Unter wechselndem Namen (mana, orenda, wakan oder wakanda, hasina usw.) begegnet uns immer der gleiche Vorstellungs- und Gefühlskomplex: das Wort „mana“ bezeichnet zunächst eine Art von Fluidum, das eine spezifische Kraft in sich enthält, sodann aber auch die Eigenschaft oder den Zustand der Personen, Tiere und sonstiger Gegenstände, die von diesem Fluidum durchtränkt sind. Das „mana“ meint also immer etwas Besonderes gegenüber dem Alltäglichen. Der Krieger, der sich durch übermenschliche Tapferkeit auszeichnet, hat seine Taten kraft dieses „mana“ vollbracht; und ebenso wurde die erste Flinte und das erste Pferd von den Dakota mit dem Wort „wakan“ bezeichnet. Wo diese Vorstellung herrscht, teilt sie die Welt in zwei verschiedene Gebiete auf: das erste Gebiet ist von dem spezifischen Fluidum durchdrungen und darum besonderer Kräfte teilhaftig; das andere aber ist frei davon und stellt das Bereich der „gewöhnlichen“ Dinge dar. Immer wird ein Können von durchaus ungewöhnlicher, exzeptioneller Art dem gewöhnlichen Verhalten und Leisten gegenübergestellt. Es fragt sich nun, ob diese Gegenüberstellung zusammenfällt mit dem Unterschied des Profanen und des Heiligen in dem spezifischen Sinn, der hier in Rede steht. Denkbar ist natürlich auch das Entgegengesetzte, dass das Wort nämlich eine blosse intensive Steigerung des gewöhnlichen Könnens, aber keine Grundverschiedenheit der Qualität bedeutet.

Handelt es sich bloss um den letzteren Fall, so könnte es als einigermassen wunderbar erscheinen, dass in so weiter Ausdehnung und in so einheitlicher Weise das Denken und Sprechen überhaupt eine solche Scheidung vollzogen hat. Man könnte nämlich einwenden, blosse Unterschiede der Intensität seien so fliessend und ihre Abschattierungen so zahlreich, dass die Sprache eine ganze Anzahl von Graden unterschieden hätte oder überhaupt auf eine einheitliche Unterscheidung aller Gegenstände unter diesem Gesichtspunkt gar nicht verfallen wäre, vielmehr der Tendenz zur Anschauungsnähe und der Abneigung gegen Generalisation und Abstraktion folgend, jeweils für

einzelne konkrete Gruppen von Gebilden besondere Abstufungen der Intensität unterschieden und mit besonderen Worten bezeichnet hätte. Warum man auf dem grössten Teil der Welt genau zwei und nur zwei Grade der Intensität unterschieden haben sollte, bleibt dabei unerklärt.

Viel begreiflicher wird die sprachliche Unterscheidung durch die Annahme, dass nicht Intensitäten, sondern Qualitäten unterschieden sind, und zwar solche Qualitäten, von denen es ihrer Natur nach nur zwei geben kann; und das wären die Qualitäten des Heiligen und des Profanen. Die ganze Wort- und Begriffsbildung, können wir auch sagen, beruht auf einer Einstellung, die empfänglich ist für Distanz; auf einer aristokratischen Einstellung und Weltauffassung, die in einem merkwürdigen Gegensatz steht zu den ausgesprochen genossenschaftlichen Verhältnissen eines grossen Teiles derjenigen Naturvölker, wie der Australier, Melanesier und vieler Indianerstämme, bei denen diese Vorstellung verbreitet ist. Gerade dieser Gegensatz zwischen religiöser Auffassung und gesellschaftlicher Wirklichkeit, den wir alsbald nach anderer Richtung hin zu vertiefen haben werden, spricht gegen die Abbildtheorie der Religion. Die Entscheidung hängt natürlich wesentlich ab von der Interpretation der Quellen. Es kann in dieser Beziehung nur auf diese selbst hingewiesen werden. Hier nur ein paar Stellen aus einer einschlägigen Darstellung des wakan-Glaubens der Sioux[1]: Die Dinge und Erzeugnisse werden von den Eingeborenen eingeteilt nicht in natürliche und übernatürliche, sondern in menschliche und übermenschliche (superhuman). Das Wort wakanda ist für sie für bestimmte Gebiete = mysterious, the powerfull one, für andere Gebiete = superhuman power oder being. — Ein Autor äussert sich: „Wakan comprends all mystery, secret power and divinity. All life is wakan." Läsen wir diese Stelle bei einem unserer Mystiker, so würde niemand daran zweifeln, dass sie ein Bekenntnis zur pantheistischen Mystik enthielte. Muss es bei den Dakota notwendig anders sein?

[1] Reports of the Bureau of Ethnology, Bd. 11, S. 365 und 432 ff.



In engen Beziehungen zum orenda-Glauben steht das t a b u. Das Wort bezeichnet das Gegenteil vom orenda: vom orenda gehen heilsame, von tabuierten Gegenständen gefährliche spezifische Wirkungen aus. Die Dinge, die die Polynesierhäuptlinge berührt hatten, waren dadurch tabuiert, nämlich mit einem gefährlichen „Pneuma" erfüllt, so dass ihre blosse Berührung den Tod nach sich zog. Um diese Angabe richtig zu verstehen, muss man sich die abgöttische Verehrung klarmachen, die die Polynesierhäuptlinge genossen: sie erschienen mehr als göttliche denn als menschliche Wesen, so wie wir denn in Polynesien überhaupt eine aristokratische Gesellschafts- und Staatsordnung statt der genossenschaftlichen Zustände auf tieferen Stufen finden. Die Frage, ob das gefährliche „Pneuma" als gefährlich im Sinne gewöhnlicher Gegenstände oder als gefährlich in einem spezifischen Sinne zu denken ist, ist schon angesichts der grossen Distanz zwischen den Häuptlingen und den übrigen Sterblichen mit Wahrscheinlichkeit im letzteren Sinne zu beantworten. Man könnte freilich zunächst auf die Vorstellung kommen, die gesellschaftliche Entwicklung habe zunächst auf ihrem Gebiet den Sinn für Distanz entwickelt, und dieser Sinn sei erst nachträglich auf das religiöse Gebiet übergestrahlt. Tatsachen, die gegen diese Anschauung sprechen, werden wir alsbald kennenlernen. Uebrigens würde sie schon an sich nur dann wahrscheinlich sein, wenn wir nirgend anderswo als bei diesem einen Phänomen des tabu Hinweise auf die Existenz eines Heiligkeitssinnes fänden.

Als eine andere tabu-Form nennen wir die T o t e n s c h e u, die in Polynesien bekanntlich stark entwickelt war, z. B. derart, dass die Leichenfrauen eine Existenz ganz für sich führen mussten. Die ausserordentliche Sorgfalt, mit der hier (wie auch vielfach anderswo) auch jede mittelbare Berührung mit den Toten vermieden wurde, macht es wiederum wahrscheinlich, dass wir es hier nicht mit der F u r c h t im gewöhnlichen Sinne, sondern mit dem spezifischen Affekt des G r a u e n s zu tun haben. — Beachtung gefunden hat das tabu in der Regel überwiegend wegen seiner sozialen Wirkung: für die Gesellschaftsord-

nung, für die Aufrechterhaltung ihrer Gebote und Verbote liefert das tabu eine Kraft von ganz besonderer Stärke. Tabuierte Früchte anzurühren wagte niemand, so wie allgemein an Gegenständen, die durch Priesterspruch unter das tabu gestellt waren, also für durchtränkt mit dem gefährlichen Zauberstoff galten, sich niemals jemand vergriff. In Polynesien wurde die Tabuierung auch geradezu verwendet, um Nahrungsmittel liefernde Pflanzen oder Tiere, die mit dem Aussterben bedroht waren, zu erhalten. Das Schutzmittel scheint absolut sicher gewirkt zu haben wegen der Scheu, die das tabu einflösst: wir haben Nachrichten, wonach Personen, die unwissentlich tabuierte Gegenstände verzehrt hatten, als sie den Sachverhalt hinterher erfuhren, vor Schrecken starben[1]. Man könnte zunächst quellenkritische Zweifel an der Richtigkeit dieser Angaben hegen. Aber es wäre dann auffallend, dass uns als nachträgliche Reaktion auf die Uebertretung profaner Gebote nirgend etwas Derartiges gemeldet wird: es tritt wohl Beschämung und Schrecken ein; es ist z. B. vorgekommen, dass sich Eingeborene aus nachträglicher Scham über den Zustand der Betrunkenheit das Leben genommen haben: aber von einem „Schrecktod" wird in diesem Zusammenhang nichts gemeldet. Dieser Gegensatz spricht wieder dafür, dass von dem tabu spezifische Wirkungen ausgehen.

Wir wenden uns jetzt den Erscheinungen der Zauberei zu. Die einschlägigen Untersuchungen, sowohl die Beschreibung der konkreten Tatsachen bei den einzelnen Stämmen, wie die vergleichende Betrachtung der Typen und kausalen Zusammenhänge, hat sich in erster Linie auf die verschiedenen äusseren Formen der Zauberei und auf die Frage ihres Ursprungs gerichtet. Bei der letzteren ist besonders die Anknüpfung an die Spiel- und Ausdruckstätigkeit und die Bedeutung von allerlei Analogien des täglichen Lebens berücksichtigt worden. Die Forschung hat sich also überwiegend auf die objektive Seite

[1] Vgl. die Abhandlung von Heinrich Schurtz in den Preussischen Jahrbüchern, April 1895.

der Erscheinungen beschränkt, und soweit man darüber hinausging, fast nur an die Vorstellungsseite der zugrunde liegenden seelischen Prozesse gedacht. Wir haben statt dessen nach den gesamten seelischen Grundlagen, nach den einschlägigen Einstellungen oder Grundhaltungen überhaupt zu fragen. In dieser Beziehung stehen sich zwei Anschauungen gegenüber. Für Frazer, den bekannten englischen Begründer der magizistischen Theorie der Religion, ist die Zauberei eine unentwickelte Form oder eine Art Vorläufer der Technik: man will über den Ablauf der Naturvorgänge eine Herrschaft gewinnen und irrt sich dabei nur in den Mitteln, indem man von allerlei Analogien des täglichen Lebens einen falschen Gebrauch macht. Die Zauberei bedeutet mithin ein vermeintliches Zweckhandeln. Dieser Intellektualismus geht selbst Wundt zu weit, der dem Einfluss der Affekte eine viel grössere Rolle zugeschrieben sehen will. In viel tieferer Weise ist die entgegengesetzte Auffassung von den Franzosen Hubert und Mauss vertreten worden, deren Arbeiten nach ihrem psychologischen Gehalt und Verständnis hoch über dem Durchschnitt der einschlägigen Literatur stehen[1].

Wesentlich für alle Zauberei, führen sie mit Recht aus, ist der Glaube an spezifische geheimnisvolle Kräfte. In objektiver Hinsicht ist das Gelingen des Zaubers an besondere Bedingungen für seinen Vollzug geknüpft, in deren ganzer Art sich eben das Mitsprechen spezifischer Kräfte bekundet. Nach der subjektiven Seite betrachtet, erlangt der Zauberer die Fähigkeit zu seinen Leistungen nicht etwa durch eine rationale Ausbildung, sondern durch eine „Weihe“, die er sich auf ganz bestimmte Weise und durch ganz besondere Mittel erwerben muss. Der Zauberer spiegelt auch nicht etwa den Glauben an einen solchen Besitz übernatürlicher Kräfte vor: er glaubt selbst an seine Weihe und er glaubt sogar, wofür wir einige gute Quellenangaben besitzen, bei einer zufälligen oder fahrlässigen Verletzung der für ihn geltenden besonderen Normen

[1] Hubert et Mauss, Mélanges d' histoire des Réligions, Paris 1909, S. 134 bis 188. Dieselben Verfasser in l'année sociologique 1902/3, S. 1—146.

diese Kräfte wieder zu verlieren und verfällt vor Schrecken darüber gelegentlich der Krankheit oder sogar dem Tode[1]. —

Wir werden also jedenfalls die Zauberei nach ihrer Gefühlsseite und überhaupt nach ihren besonderen Qualitäten als der eigentlichen Religion verwandt anzunehmen haben. Diese systematische ist dabei wohl zu unterscheiden von der genetischen Frage, ob die Zauberei aus der Religion oder die Religion aus der Zauberei hervorgegangen sei. Auch die letztere Annahme verträgt sich mit der Voraussetzung, dass beide Gebiete auf ein und derselben spezifischen Grundhaltung beruhen. Denn die „Heiligkeitshaltung" braucht sich nicht ursprünglich einer Geister- und Götterwelt, sondern kann sich zunächst andern Gebilden zugewandt haben.

Ein starkes Argument für unsere Auffassung bildet endlich die gesellschaftliche Stellung des Zauberers in primitiven Verhältnissen. Der Zauberer ist durch eine tiefe Kluft von allen seinen Mitmenschen getrennt: er verfügt über geheimnisvolle Kräfte, die allen anderen völlig verschlossen sind und deren Wesen ihnen ebenso unverständlich wie unzugänglich ist. Sein intimes Verhältnis zur Geisterwelt, die Weihe, die er besitzt, besonders die oft sehr gründliche und mühselige Ausbildung, die er als Jünger der Geisterwelt empfangen hat — alles das hebt ihn hoch über seine Genossen hinaus und gibt ihm eine völlig gesonderte Stellung, so wie er auch im täglichen Leben vielfach sich von seinen Genossen abgesondert hält und ein Dasein von besonderer Art führt. Es gilt von ihm dasselbe, was Brinton einmal vom Priester der Naturvölker gesagt: „Seinen Genossen erscheint er als ein Mann, der völlig von ihnen abgesondert ist durch die Gottheit, die ihn zu ihrem Vermittler gewählt hat"; und umgekehrt bezieht sich unser Argument ebenso auf den Priester wie auf den Zauberer in primitiven Verhältnissen. Wir denken aber hauptsächlich an den letzteren, weil die Zaubertätigkeit auf tieferen Stufen überhaupt viel stärker entwickelt ist als ein „Priestertum". — Das Verhältnis des Zauberers zu seinen Stammesgenossen hat also zum Wesen eine ausserordentliche

[1] Hubert et Mauss, Mélanges usw., S. 183.



Distanz. Und darin liegt etwas völlig Einzigartiges und Rätselhaftes, denn wir befinden uns hier auf der Stufe der genossenschaftlichen Organisationsform, die noch kein Herrschaftsverhältnis und damit auch noch keine ausgesprochene Distanz kennt. Man blicke zum Vergleich auf den Häuptling: er besitzt wohl Autorität, aber keinen Nimbus. Er ist der primus inter pares und nicht ein Wesen von besonderen geheimnisvollen Qualitäten. Er hat keinerlei Aehnlichkeit mit unserm Fürsten, an dessen abgesonderte Stellung das Verhältnis des Zauberers zu seinen Genossen wenigstens nach der inneren Seite stark erinnert. Der Zauberer ist eine absolut aristokratische Erscheinung in einer ausgesprochen demokratischen Gesellschaft. Wohl gibt es in der letzteren bei manchen Stammesgruppen schon Anfänge einer sozialen Abstufung, so im Verhältnis der Männer zu den Frauen, der alten Leute zu den jungen und ebenso in dem ungleichen Ansehen verschiedener Sippen, z. B. bei den Melanesiern oder in der bevorzugten Stellung mancher einzelner alten Leute — aber alles das bedeutet nur Gradunterschiede innerhalb eines Grundzustandes der Gleichheit, während zwischen dem Zauberer und seiner Umgebung ein unbedingter Unterschied der Qualität besteht. Aus dem Milieu, sieht man, ist er auf keine Weise zu erklären: die Abbildtheorie wird hier zuschanden. Begreiflich dagegen wird die Erscheinung, wenn man von einer angeborenen Anlage ausgeht, die insbesondere auch eine angeborene Empfänglichkeit für Distanz in sich enthält.

Lehrreich ist weiter der Zusammenhang gewisser gesellschaftlichen Absonderungsbestrebungen mit religiösen Veranstaltungen. Im Verhältnis der Männer zu den Frauen haben wir z. B. schon bei den australischen Eingeborenen die Anfänge eines Klassenwesens, aber eben nur Anfänge eines solchen[1]. Die Männer besitzen gewisse Vorrechte und eine gewisse Machtüberlegenheit den Frauen gegenüber. Trä-

[1] Vgl. Näheres bei Malinowski, the family among the australian aborigines, Kap. II und III.

ger dieser (freilich noch schwachen) Macht sind vor allem die Männerbünde. Die Macht zur Geltung und zum Ausdruck zu bringen, das ist der Sinn des Geheimnisses, in das sich die Feierlichkeiten der Männerbünde hüllen, insbesondere die Feier der Reife, die von Zeit zu Zeit an der heranwachsenden Jugend vollzogen wird. Die Feier wird an einem abgelegenen Platz, in der Regel in einem besonderen Festhause vollzogen, unter strengem Ausschluss der Frauen: wer sich dem Platz, selbst zufällig und irrtümlich, nur zu nähern wagt, ist des Todes. Man gibt sich also besondere Mühe, vorübergehend eine besondere Distanz den Frauen gegenüber zu gewinnen; und man nimmt dazu einen besonderen Anlauf und hat ihn bei dem sonstigen genossenschaftlichen Charakter der Verhältnisse offenbar auch nötig. Was uns hier aber interessiert, ist die Mitwirkung der Geisterwelt, um den Schrecken zu erhöhen: geheimnisvolle Geister erscheinen bei den Festen und werden von den Trägern der im Festhaus sorgsam verborgen gehaltenen Masken repräsentiert. Die Frauen bekommen davon nur den drohenden Ton des Schwirrholzes zu hören, in dem sich die Geister bekunden sollen, während die Männer sich ihrer Anwesenheit, ihres Schutzes und Beistandes erfreuen können. — Genau dieselbe Verbindung weltlicher und religiöser Macht zeigt sich im Verhältnis der Männer zu den Prüflingen, die in der Regel nach recht langer Vorbereitung sich bei der Feier der Reifeprüfung zu unterziehen haben. Sowohl die Vorbereitungszeit wie die Prüfung und die Feier selber lässt die jungen Leute die ganze Machtfülle der Erwachsenen nachdrücklich fühlen. Ein Stück herrschaftlicher Erziehung ragt hier fast fremdartig aus dem sonstigen genossenschaftlichen Verhältnis empor. Während nämlich die sonstige Erziehung hauptsächlich von der Familie ausgeübt wird, in der Regel weich und mild ist, schlägt hier der Ton plötzlich in denjenigen der Kadettenanstalt um. Der Sinn ist: die jungen Leute sollen gründlich gehorchen lernen, ehe sie herrschen können; sie sollen sich der strengen Disziplin der Männerbünde einfügen lernen, ehe sie an deren Macht Anteil nehmen. Abermals treten uns hier bei dieser Invasion des herrschaftlichen Tones die Schrek-

ken der Geisterwelt neben der Entfaltung der profanen Macht entgegen: die geheimnisvollen und hilfreichen Geister, die den Männern erscheinen und zu Diensten sind, wirken auf die Jugend, die sie unmittelbar sieht und hört, mit fast noch stärkerem Schrecken ein als auf die Frauen.

Dass in beiden Fällen die Geisterwelt helfen soll, die Autorität den Frauen und der Jugend gegenüber zu kräftigen, daran wird niemand zweifeln. Die hier vorliegende Verknüpfung zwischen weltlicher und geistiger Machtentfaltung bietet jedoch für die beiden uns hier beschäftigenden Theorien von dem Wesen der Religion zwei verschiedene Aspekte: für die Abbildtheorie liegt eine einfache Wiederholung und Verdoppelung der Machtmittel, für die Theorie vom Heiligen dagegen eine Steigerung der natürlichen gesellschaftlichen Macht durch die Religion vor. Zugunsten der letzteren spricht eine Erfahrung des täglichen Lebens: wer mit einem Machtmittel nicht ausreicht, wird sich nach einem weiteren umsehen; aber wenn angängig, wird er sich ein stärkeres Mittel suchen, statt ein zweites Mittel von gleicher Stärke hinzuzufügen.

Wir stehen am Schluss unserer Betrachtung. Kehren wir jetzt noch einmal zu der Frage zurück, mit der wir begonnen haben: wie kann man das religiöse Kulturgebiet auf primitiven Stufen abgrenzen? Nach der evolutionistischen Theorie nur nach äusseren, rein objektiven Gesichtspunkten, die bei dem Mangel an inneren Kriterien geradezu zu äusserlichen werden können. Unsere Auffassung dagegen gibt uns ein inneres Kennzeichen an die Hand. Die Abgrenzung nach diesem inneren Gesichtspunkt braucht sich nun freilich nicht zu decken mit derjenigen nach äusseren Gesichtspunkten: das „Ausserreligiöse" im inneren Sinne braucht nicht zusammenzufallen mit dem „Ausserreligiösen" im objektiven Sinne. Und wir werden geradezu vor die Frage gestellt, ob nicht innerhalb der objektiven Sphäre der Religion (als eines Kulturgutes) zwischen religiösen und ausserreligiösen Bestandtei-

len zu unterscheiden ist. In der Tat können wir diese Frage schon heute für verschiedene Fälle bejahen.

Als erstes Gebiet wählen wir die Totenfeier. In ihr durchdringen sich religiöse und profane Motive. Dass der Tod überhaupt eine religiöse Bewegung hervorruft, setzen wir dabei voraus und betrachten nur die ausserreligiösen Motive. Das eine von ihnen ist der persönliche Schmerz über den Verlust naher Angehöriger, an dessen Auftreten zu zweifeln wir keinen Anlass haben angesichts unserer Kenntnisse[1] über die Wärme des Familienlebens auch auf tieferen Stufen. Stärker als die persönliche ist freilich, müssen wir annehmen, die kollektive Gemütsbewegung: die Sippe, die Verwandtschaft verliert normalerweise durch den Todesfall etwas an Kraft, sei es an kriegerischer, sei es an Arbeitskraft. Der kollektive Lebensdrang, der in jeder Gruppe herrscht[2], lehnt sich dagegen auf; und seine Verletzung ruft Schmerz hervor.

Zweitens gehört die Zauberei hierher. Wenn wir vorhin die Anschauung, dass die Zauberei eine Art primitiver Technik, also eine misslungene Art biologisch orientierter Zwecktätigkeit sei, im ganzen ablehnten, so soll ihr deswegen nicht schlechtweg jedes Recht abgesprochen sein. Vielmehr werden wir bei dem, was unsere Reiseberichte und ihre Verarbeitungen durchweg als eine ungeschiedene Masse vorbringen, tatsächlich zwei Bestandteile zu unterscheiden haben: einerseits Verhaltungsweisen, die aus irreführenden Analogien entsprungen, den Charakter einer primitiven Zwecktätigkeit besitzen und in ihrer Irrationalität wohl für uns erstaunlich, der primitiven Weltauffassung und Denkweise aber ganz angemessen sind; und anderseits den Zauber im engeren Sinne als eine Verhaltungsweise, bei der höhere Kräfte im Spiel sind und die ganz von der religiösen Sprache umfasst wird[3]. Wahrscheinlich dasselbe

[1] Zeugnisse z. B. bei Malinowski, the family among the australian aborigines, Kap. VII.

[2] Näheres hierüber in meiner Gesellschaftslehre, § 42.

[3] Dieselbe Auffassung bei Richard Thurnwald, Die Psychologie des Totemmismus, im Anthropos, Bd. 14 und 15, S. 44 des Sonderabzuges; ebenso schon bei Otto selbst (Das Heilige[8], S. 130).

wird auch über die Omina zu sagen sein: bei den meisten wird von den Eingeborenen an das Walten einer natürlichen Kausalität, bei manchen aber an die Kräfte der höheren Welt gedacht. Jedenfalls aber kommt unsere Unterscheidung für die Krankenheilung in Frage. Der Zauberarzt verfügt gewiss durchweg über allerlei wertvolle Erfahrungen, insbesondere soweit heilsame und giftige Pflanzen in Frage kommen; aber damit ist nur eine, und zwar die unwesentlichere Seite seiner Tätigkeit gewürdigt. Die Hauptleistung ist vielmehr die Einsetzung der besonderen Kräfte, über die der Zauberer eben als solcher verfügt. Wie stark der spezifische religiöse Eindruck des zauberischen Heilverfahrens sowohl bei Europäern wie bei Eingeborenen ist, dafür haben wir bereits oben Zeugnisse angeführt.

ÜBER DAS DING AN SICH IN DER MUSIK[1]

VON

ERNST BLOCH

NUR wenige kommen dahin, sich rein zu hören.

Sie geraten unter sich, sie tauchen in Schlaf, träumen falsch und beliebig am Ton entlang, dämmernd und vage sowohl Versunkenes wie nicht Gekommenes in sich auffärbend.

Die Besseren werden zwar wach, aber zugleich auch trokken. Sie halten sich als Kenner am Gerüst fest und glauben an diesem, an den durchschauten Mitteln, begriffenen Formen, musikhaft gegenständlich zu sein. So haben auch diese Rationalen nicht die rechte Spur, und fast möchte man nun wieder lieber die wollüstigen Schläfer ins reine bringen, als welche sich doch wenigstens, wenn auch noch so dumpf und irrend, seelisch in einem Seelischen bewegen. Denn so sehr auch lediglich die Form prägt, entdeckt, dem Dämmernden hervorhilft, so wenig begreifen sich doch durch sie allein, setzt man nicht wiederum Erlebtes, Seelisches über ihr ein, führt nicht ausdruckvollste Person durch sie empor, die musikalischen Wunder.

Leider fiel gerade dem Schlafenden, der unter sich schwelgt, vielfach Gehörtes zu. Denn vor allem doch auch entdeckt sich der falsch assoziative Zuhörer in Wagners eigentümlich verschwimmendem Wesen sehr leicht wieder. Nicht etwa, weil

[1] Aus der demnächst im Verlag von Paul Cassirer, Berlin, erscheinenden Neuausgabe des „Geist der Utopie".

hier mehr noch als bei Beethoven kleine, altgewohnte, vordem respektvoll miterfasste Formen zerbrochen worden sind. Denn dafür kam expressiv noch tiefer begründete Form, die zeigt, wie ausserordentlich viel musikhafter Wagner bestimmt war, als er selbst, der Uebertrager der musikalischen an die dramatische Folgerichtigkeit, wahr haben wollte. Es genügt hier, überflüssigerweise, auf die Feinheiten, auf das sich blühend verspinnende Melos, auf das ausserordentliche Handwerk in den Meistersingern, auf die harmonischen Neuerungen, Rezeptionen und riesigen Spannungen, vor allem aber auf den Reichtum an Synkope und Polyrhythmik im Tristan, und noch mehr auf Wagners höchst spezifischen, bei Bruckner exaltierten Kontrapunkt hinzuweisen; wie denn Wagners Genius vor allem auch rein technisch in gar keiner Weise aus der musikalischen Entwicklung herauszudenken ist. Nannte man, obzwar mit zweifelhafter Berechtigung, Beethovens Symphonien verkappte Opern, so lassen sich viel gewisser umgekehrt Wagners Musikdramen auf weite Strecken hin völlig musikhaft — ohne Kenntnis des Textes und seinen angeblich allein begründenden Zusammenhang — als rechtmässige Steigerungen und Durchführungen, als Ausspinnungen rein musikalischer Logik erfassen und geniessen. Das muss einer falschen und wiederum unmässig ansteigenden Kritik gegenüber gesagt werden; trotzdem jedoch und freilich leistete Wagner den schmelzenden Schläfern vielfach Vorschub, sofern er den Zuhörer trotz und selbst noch hinter aller Technik falsch bei sich ankommen liess; er gab den Träumenden, die bloss unter sich schwelgen, allzu somnambule Gelegenheit, der Brunst, dem Dunstkreis und der Traumschicht eines bloss animalischen Gedächtnisses zu begegnen. Daran eben wird klar, wie wenig gute Arbeit hier an sich schon bestimmt oder rettet. Denn das eigentümlich schwüle, widergeistige Wesen Wagners liegt jenseits von Melos, Harmonie und Rhythmik (in ihr nur hie und da indirekt, transzendental angedeutet) und zeigt sich als durch seine eigentümliche musikalische Gegenstandslehre selber verursacht. Diese erst erzwang die Herabdrängung des Tons, seine gegenständliche Beschränkung auf das Dumpfe, Ertrin-

kende, Versinkende, unterbewusst Unbewusste, Animalische; und menschliches Gewissen, das dagegen schlug, liess nun nicht etwa den Ton, seine ihm eingeboren seelenhafte Sprache zu Ende reden, sondern hielt ihn unten, gestaut, inadäquat, und überkompensierte das Trübe lediglich durch die Verständigkeit des Wortes. Derart wurden zwar die „Motive" romantisch ins Orchester verlegt, aber das eigentlich Lösende, Expressive darüber wurde nicht der Musik, sondern, in äusserlich Gluckschem Klassizismus, dem Sichtbaren, dem Wort, dem Drama als der letzthinnigen Tonika der Musik anheimgegeben; — freilich eben doch nur wiederum das Expressive „verworrener Vorstellung", der „petites perceptions" träumender Monaden, der „confusa conceptio" leidender, unfreier, von inadäquaten Ideen geleiteter Affekte. Dergestalt also drängte sich die gestaute, nicht zum Ausreden gebrachte, um die Stunde ihrer Selbstsprache, um ihre menschenhaft absolute Poesis a s e gerade „poetisch" betrogene Musik bei Wagner immer weiter in den Gebieten der Unfreiheit aus. Gewiss nicht, ohne häufig überzuschlagen, ohne kräftig ins Seelische aufzubrausen, ohne leuchtendste Ahndung der anderen, überbewussten Seite; aber doch im ganzen tierisch und heidnisch gerichtet, im Automatismus des Wahns landend, in den Angst- und Wonneschreien fremd gejagter Kreatur, in den Entzückungen gestillter Wollust oder, allerletzt, trotz Gral, im menschenleeren Schattenland des toten Pan.

So treiben wir hier dahin, und fast nur die Gier will tönen. Selbst die Entsagung, die sich auftut, arbeitet mit weltlichem Glanz, und der Himmel liegt selten allzu hoch über dem Strande, wo Tannhäuser in den Armen glühender Liebe träumt.

Wie nun bekannt, hat sich Wagner erst spät, als die Sackpfeife längst schon zu locken verstand, mit Schopenhauer befasst. So völlig aber auch der Musiker des Untergrunds aus sich gewachsen ist, so wirkt diese seine Kunst dennoch wie eine ungeheure Probe aufs Exempel der Schopenhauerschen Musikphilosophie. In der Tat ist fast die gesamte Wagnersche Gegenstandsbeziehung bei Schopenhauer vorgebildet; doch die-

ser lehrt nichts und sagt nichts aus über die Gegenstandsbeziehung Beethovens oder Bachs oder gar der ungeahnt expressiven Zukunft angelangter Musik überhaupt; — auch in der Welt als Vorstellung bleibt schlechthin die Welt als Wille Objekt der Musik.

Denn wir bleiben hier unten, und die Weise, nicht mehr zu sein, sondern zu sehen, trifft doch nichts als Gier an und kaum sogar, was sie stillt. Leicht gehen zwar die Augen über, aber das Innere, das sonach bei Schopenhauer erscheint, tönt nur triebhaft, getrieben wieder, voll Aengste oder kurzem Genuss, mehr ist hier nicht zu finden. Die aufs Licht und den Satz vom zureichenden Grund gestellten Künste spiegeln von aussen das gleiche Wesen, aber nur im Schatten seiner Relationen; sie haben bestenfalls die Formen der Willensobjektivationen, dieser sonderbaren Zwischengebilde zwischen Vielheit und Einheit, zwischen Täuschung und Realität, zum Vorwurf. Aber eben wie sich im Schrei Schopenhauers Wille ganz unmittelbar kundgibt, und wie die reflexive Anschauungsform der Zeit nur noch gleich einem fliessenden Schleier den Kern der Natur, Menschen im Herzen wohnend, umhüllt: so spricht die M u s i k selber hier nicht mehr von Wieso oder Warum, sondern vom reinen Wie, nicht mehr von den Erscheinungen und ihrem endlosen Bezug, auch nicht mehr von ihren Objektivationen oder platonischen Ideen, sondern vom alleinen Wesen selber, von lauter Wohl und Wehe, von dem Weltwillen in Evidenz, als dem Allerernstesten, Allerrealsten überhaupt. — Man begehrt hier also nicht weiter, geniesst und ist am Ziel, der Ton spricht das Leben vollständig aus. Obzwar er nicht eigentlich malen darf und Erscheinendes nachahmen, so ragen in die Musik dennoch die Abstufungen des Willens herein. Dergestalt, dass sich hier die ganze Welt von ihren schwersten Lagen bis zur Menschenstimme darüber, bis zur führenden Melodie widerspiegelt, als welche das vielgestaltig rastlose Wesen des Willens am reinsten und zugleich bereits besonnensten ausdrückt. Freilich legt Schopenhauer auf die einzelne Entsprechung zwischen Musik und weltlicher Ideenstaffelung letzthin keinen entscheidenden Nachdruck; wichtig bleibt vielmehr stets das eine:

alles, was geschieht, verhält sich zum Ton nur wie ein beliebiges Beispiel, die Musik hat zu jeglicher Bekleidung mit Fleisch und Bein, zu aller Oper- und Weltszene stets nur ein mittelbares Verhältnis, sie drückt das Wesentliche des Willens gleichsam in abstracto, ohne alles Beiwerk, und ohne alle Motive aus, sie ist die abgezogene Quintessenz der Gefühle, der Leidenschaften, kurz, die Musik ist die Melodie, zu der die Welt schliesslich insgesamt der Text ist, so dass man also die Welt ebensowohl verkörperte Musik wie verkörperten Willen nennen könnte. Ja Schopenhauer hebt letzthin die Musik sogar so völlig von allem und jedem Parellelismus zu den Willensobjektivationen ab, dass er behauptet: die übrigen Künste geben den Willen nur unmittelbar, schattenhaft, von aussen, mittelst der Ideen; und da unsere Welt nichts anderes ist als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermassen, auch wenn die Welt gar nicht da wäre, dennoch bestehen; kurz, die Musik setzt zur Erscheinung nicht mehr die Anschauung ihrer platonischen Idee, wie die übrigen Künste, auch nicht mehr die vom einen zum anderen endlos weitergeschickte Erkenntnis wie die Wissenschaft, sondern sie setzt überall und alsogleich das Selbe, das Allbetreffende, das zeitlos, raumlos Identische, nämlich den Willen selbst als das Ding an sich; — worauf eben das unaussprechlich Innige der Musik beruht, ihre Kraft zur somnambulischen Offenbarung des innersten Wesens der Welt. Obzwar also dem Ton die in ihn hereinragende Schichtung der Welt letzthin nicht wesentlich ist, so ist er doch immerhin ins innerste Wesen der Welt und nur der Welt unverrückbar eingebaut: dermassen kreislaufhaft also ist die Beruhigung, die uns Musik hier verleiht; die höchste ästhetische Erhebung über die Welt stürzt den Menschen erst recht wieder ins Zentrum dieser Welt hinein; und dermassen fern zeigt sich hier die Musik dem rauchverzehrenden, willenswendenden, weltaufhebenden Werk der Erkenntnis, der Heiligkeit, dass ihr nach Schopenhauer auch all dieses, was sie in menschlicher Ordnung, in übernaturhafter Staf-

felung wurde, als Tanz-, Opern-, Militär- oder Kirchenmusik, nicht näher steht, wie der rein ästhetischen Baukunst die menschlichen Nützlichkeitszwecke; folglich also auch preist Schopenhauer lediglich aus Gründen der untermenschlichsten Irrationalität und keineswegs aus einem Auftrieb über alle Sichtbarkeit, über alle Welt hinaus die bildlose, wortlose Symphonie als den Ort, auf dem Musik ihre Saturnalien und eben nichts als ihre Saturnalien feiert. Der Schacht der Seele, der Umkehr, der Ahndung ist hier völlig verschlossen und man sieht nicht, was ihn aufsprengen könnte. Nichts bleibt hier gerade dunkler als „das unaussprechlich Innige der Musik", nichts bleibt unbegreiflicher als die tiefe Weisheit in ihr als einer Sprache, die die Vernunft nicht versteht, und die doch Schopenhauer völlig enträtselt haben will. Vergebens versichert Schopenhauer, gerade den tiefsten Konklusionen seiner Philosophie nach vergebens, dass alle Musik am Ziel sei, nachdem doch ihr Objekt stetig nur der Wille bleibt. Vergebens auch bleibt der Satz, dass die Musik gewissermassen bestehen könnte, selbst wenn die Welt gar nicht wäre; denn sie könnte doch nur insofern bestehen, als die Musik hier die Welt nochmals, in erhöhter Bedeutung, hervortreten lässt, als sie mit anderen Worten eine genau so unmittelbare Objektivation des gesamten Willens darstellt wie die Welt selber; so dass folglich die Musik — weit davon entfernt, das Panazee unserer Leiden zu sein — den Weltwillen, dessen Reichtümer sie klingen lässt, eher bestärkt und bejaht als wendet. Nirgends führt die Philosophie Schopenhauers an sich selber in den Schacht der Seele, in die gänzliche Meeresstille des Gemüts, in das Nichts, in dem er das All zu finden lehrt, und das er demungeachtet völlig ohne Antizipation sein lässt, obzwar die Mystik „allerchristlichster Philosophie" hier doch erst zu beginnen hätte; und das Inwendige sieht sich trotz aller letzthinnigen Willensverneinung vollkommen verleugnet: „Sobald wir in uns gehen und uns, nachdem wir das Erkennen nach innen richten, einmal völlig besinnen wollen, so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Halbkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutref-

fen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts als ein bestandloses Gespenst". Kurz, der Geist ist bei Schopenhauer zwar die Lyra, aber das Plektron sind allemal die Objekte, und diese, die Welt und ihre Substanz, schenken schliesslich auch die einzigen Inhalte, die der Lyra zu tönen aufgegeben sind; — auch in der Welt als Vorstellung bleibt schlechthin nur die Welt als Wille und niemals die Sezession der Vorstellung aus der Welt in sich selber Objekt der Musik.

Die Menschen folglich, so sehr sie Teile des Wahns sind, vermögen hier doch nicht einmal so selbständig wie solche zu handeln. Sondern sie sind blosse Schauplätze, geprellte, ironisierte Puppen in der Faust des alleinen Götzen und in seinem Schauspiel. Sie glauben ihr Eigenstes zu suchen und betreiben doch nur die Geschäfte der Gattung, dergestalt, dass überhaupt kein originaler „Antrieb" in ihnen wirkt, sondern dass hier der gleiche Fatalismus, Okkationalismus, die gleiche Verschiebung der „Realursache" in Gott allein stattfindet wie in den übrigen reaktionären Systemen der Romantik; mögen auch die Begriffe „Antrieb" oder „Realursache" für einen, der den Satz vom Grunde so sehr verachtet, nicht entsprechen. Aber die Objektsironie selber, die restaurative Umdrehung der Subjektsironie gegen die Welt zu einer Objektsironie, schliesslich zu einer Ironie des Absoluten gegen die Subjekte, mit einem Wort: der reaktionäre, dialektisch ausspielende Absolutismus ist methodologisch auch bei Schopenhauer vorhanden und nicht wesentlich anders beschaffen, als bei Hegel, dessen Individuen zwar mehr als nur die Fortpflanzung besorgen, aber dafür der gleichen Heterogeneität der Zwecke, der List der Vernunft unterliegen; dessen Absolutum weiterhin zwar nicht Wille heisst, aber als Idee sich selber das gleiche Weltschauspiel vorführt. Ja zuletzt hat der Gott der umgeschlagenen Ironie, der Ironie von der anderen Seite, sogar noch im alldeduktiven „Produktionsprozess" des Marxismus einen Thron erlangt; — kurz, Wille, Idee und auch noch Produktionsprozess sind letzthin nur verschiedene Hypostasen des gleichen

okkasionalistisch absoluten Urwesens. Dabei kennt Schopenhauer zum Unterschied von Hegel nicht einmal irgendeine Geschichte, die Einzelnem, Individuellem wenigstens in etwas Zeit und Raum beliesse: folglich also hat hier auch Wagner seine Philosophie gefunden, ist die Wagnersche Musik, wie sie fast nirgends Drang, Wahn, Glühwurmgleichnis, Wogen, Dampfgewölk und niedrigen Hochschlaf des Unbewusstseins verlässt, der Exponent des gleichen rasenden und ewig statischen Automatismus, der gleichen subjektfernen Astrologie. Gewiss durchbricht Schopenhauer seine ungemässe Immanenz zuweilen und die schwere Welt rollt zur Seite; aber tönt ihm auch vieles in diesem Leben bereits wie Klänge aus einem Orchester, das sich vorbereitet, eine schöne, grosse Symphonie zu erheben: so wendet ihm die Musik doch wahrhaft kein Elend, so bleibt dem Aspekt der Wagnerschen Musik wie der Schopenhauerschen Philosophie die Welt, auch als Objekt der Musik, jederzeit doch nur der verschlingende, zeugende Todes- und Geburtenstrom, als der sich Krischna dem Ardjuna in seiner wahren Gottesgestalt zeigte. — Derart also sehen wir uns auch bei Wagner unfrei gejagt, und fast nur der kopflose, der in den Lenden hausende Gott will singen. Eine sonderbar subjektlose Tierlyrik tut sich auf, vor allem im Nibelungenring; diese Menschen sind nicht dramatis personae, in den Raum der Begegnung aneinander und der eignen Schicksaltiefe hineinschreitend, sondern Blüten an einem Baum, ja sogar nur tanzende Schiffe, die widerstandslos das Leid, den Krampf, die Liebe und Erlösungssehnsucht ihres untermenschlichen Meeres mitmachen; über die also in jedem entscheidenden Augenblick die Weltwoge des Schopenhauerschen Willens hinweggeht. Wo Wagner von Schopenhauer abweicht, so in der Hoffnung einer Erlösung durch Liebe (jedoch eben nur einer solchen des Ertrinkens, Versinkens in des Weltatems wehendem All), ist sogar noch das einige Harte, Freie, Christliche, sittlich Entscheidende an Schopenhauers Buddhismus verlassen; und pures Heidentum zieht hinab, hinüber, es regiert Wollust statt Gnade, Macht des Untergangs statt Tag der Begegnung, Brunst zu Dionysos und seiner Macht statt Fau-

stens Unruhe zur Auferstehung und dem Leben, zum echt entschleierten Eros. Soweit hat Bayreuth die von Beethoven eingesetzte Leidenschaft des Tongangs abgelenkt; und Wagners fällige Erhellung der oberen Reiche der Seele ist eben dort, mit auf Grund der erzfalschen Schopenhauerschen Musikbeziehung, ins Verblendende, vergiftet, pathologisch Mysterische umgeschlagen, wo bei völliger Freiheit und Gegenständlichkeit der Musik das keimende Zungenreden, das luziferisch-parakletische Wollen des menschenhaften Musikgeistes selber vom Geheimnis hätte verkündigen können, vom Geheimnis des intelligiblen Reichs.

Doch es steht bevor, sich selbst bald rein zu hören. Es gilt, das schweifende Hören endlich auf sich selber zu richten. Dazu hilft gewiss auch eine bessere technische Schulung des Laien, damit er wenigstens einen ersten Halt gegen die flüchtigen Tiefen gewinne.

Indes letzthin eben empfängt sich doch immer nur der Hörer, erstarkt, gedeutet, aus den formalen Zurüstungen zurück. Der ergriffene, zutiefst unkennerische Zuhörer muss genau bewahrt bleiben, begriffen werden, um als der, um dessentwillen alles geschieht, hinter dem Tongefüge und seinen Regeln, also an der Stelle, die ihn meint und erwartet, wiederum hervorzutreten. Auch der Künstler, der ja die nichts bedeutenden Mittel (wie Tonalität) fortschreitend preisgibt und nur noch transzendentale Formen (wie Rhythmik und Kontrapunkt) weiter gross zu seinem Dienst ausführt — auch der grosse Künstler ist letzthin nur sein eigner Zuhörer. Er leistet als Erster, stellvertretend für alle, die Bedeutungsintention aufs Inwendige, um so erst, erkennend, gleichwie er im gemeinsamen Raum erkannt wird, dem sich lichtenden Erstaunen, dem sich annähernden utopischen Seelengrund entgegenzuhören. Dieses eben bedeutet, den Zuhörer statt des Kenners, statt der blossen Formanalyse, gegenständlich ins reine zu bringen und das Innere alles sich entgegen Hörenden, den gestalteten Klang als blosse Aura des sich wieder antreffenden Zuhö-

rers ans Ende der Musik zu setzen. Ein neues Ich, das genau berührte Ich der Ahndung und Versammlung, ist hinter allem Begriff musikalischer Form neu einzusetzen, als Funktion metaphysischer Aesthetik neu zu installieren, soll die Erschütterung gerettet und befestigt werden, soll das Wozu und spirituale Ende der Musik — einer einzigen, tönenden Ketzergeschichte — adäquat zum Begriff kommen. Denn sie blühte auf, die Musik, als das Sehen, Hellsehen, die sichtbare Welt, auch die Spuren Gottes in der sichtbaren Welt zerfielen; aber nun trat statt dessen das Rufen und Hören selber hervor, Gewalt der Zeit und riesenhafte Strategie, Schreien, Klopfen, Pochen, namenlos heraufdämmerndes Hellhören und Geburt des Kerns, des klanghaften, noch nicht seienden, unernannten Kerns aller Dinge, ringende Geburt auf dem Herde der Musik; — und sofern sich hier das Hellsehen aller Zeiten mit Ernst verwandelt hat, geht der seelenlose Kopf als Künstler wie als Denker zugrunde, erlangen sich Existenz wie Begriff der Musik nur noch gemeinsam mit der neuen Gegenstandslehre, mit der *Metaphysik der Ahnung und Utopie.*

Auch dieser zwar, ob sie gleich uns so nahe wie möglich steht, kommen wir nur träumend nahe. Aber es ist nicht mehr der Traum, der sich an Vergangenes erinnert oder sich in mancherlei untere Brunst einwühlt. Sondern nur jenes Sehnen, das Unerfülltes mit sich führt, wie es irdisch überhaupt nicht zu erfüllen ist, der wache Wunsch nach dem uns einzig Gemässen also, glüht auf im wohlbezogenen Tönen. So tief ist uns dieses vertraut, macht gut und hell, führt ins Herz, und das einzig Gemeinte sieht sich darin geheimnisvoll selbst entgegen: „Wo ist Paul, der Dieb?“ fragt Claudius, „in den Wald gegangen; ich nach, blickte wild durch Busch und Baum und wollt' ihn schlagen, wo ich ihn träfe, und das Blut kochte mir in den Adern — da fingen in der Ferne des gnädigen Herrn seine Jäger an zu blasen. So hatt's mir niemals noch gedeucht; ich hörte, stand still und sah um mich. Ich war grad an dem Schmerlenbach, und Pferd' und Küh' und Schafe standen am Ufer und tranken alle aus dem Bach, und die Jäger bliesen. — ‚Harte Taler hin, harte Taler her! will Paul nicht

schlagen,' und ich vergab ihm in meinem Herzen am Schmerlenbach, wo ich stand, und ging wieder nach Haus." Ein Gleiches fühlt Tieck und die hellen Tränen stürzen ihm nieder, aber höher noch ins Gefühl des „Besserwerdens", Selberwerdens geht E. Th. A. Hoffmann ein und der Fremde, „der ihm von den vielen fernen, unbekannten Ländern erzählte, dessen Sprache von selber in ein wunderbares Tönen verhallte", und die vertrauteste Ferne bricht auf, die Gewissheit an ihr, dass uns irgendwo und zu irgendeiner Zeit „ein hoher, den Kreis alles irdischen Genusses überschreitender Wunsch erfüllt werde, den der Geist wie ein streng gehaltenes, furchtsames Kind gar nicht auszusprechen wage". Und völlig gar in diese echteste Richtung der Musik weist uns Jean Pauls Frage: „Warum vergisst man darüber, dass die Musik freudige und traurige Empfindungen verdoppelt, ja sogar selber erzeugt, dass sie allmächtiger und gewaltsamer als jede Kunst uns zwischen Freude und Schmerz ohne Uebergänge in Augenblicken hin und her stürzt — ich sage, warum vergisst man eine höhere Eigentümlichkeit von ihr: ihre Kraft des Heimwehs, nicht ein Heimweh nach einem alten verlassenen Land, sondern nach einem unbetretenen, nicht nach einer Vergangenheit, sondern nach einer Zukunft?" So völlig also ist Musik das Pfand des Drüben, Trostgesang, Todeszauber, Sehnsucht und unser eigenes Anlangen zugleich, Nachtblume des Glaubens, die stärkt im letzten Dunkel, und mächtigst transzendente Gewissheit zwischen Himmel und Erde: *nicht die Glut Leanders also, die Schopenhauer allein intendierte, sondern sehr viel sicherer noch brennt die Lampe Heros im Inneren grosser Musik*, als dem an sich selbst aufleuchtenden Traumhimmel der menschlichen Seele. Wangner blätterte zurück, Schopenhauer stürzte sich in eine immer hoffnungslosere Welt, suchte, Kants Warnung überschlagend, den Namen des Dings an sich im vorhandenen Sein, in der Natur; und wenn auch der hier intendierte Weltgott höchst ehrlich zum Teufel geriet, so wies Schopenhauer dennoch die Musik auf das blosse Hören dieses Seins, dieses Weltstatus, und nicht

auf die Ahndung der Verborgenheit, nicht auf die Entdeckung eines Schatzes, unseres Erbes hinter der Welt, hinter der nächsten Wegbiegung der Welt. Er wies nicht auf Beethoven, auf sein rhythmisch riesenhaft gestaltetes Empor, luziferisch-mystisches Reich; nicht auf Bach, den Gesang der geistlichen Seele, in sich selbst einscheinend, auf die grosse Orgelfuge, getürmt, mit Treppen und Stockwerken, eine einzige selbstleuchtende, riesenhafte Kristallglorie; nicht auf die Versprechungen der messianischen Heimat hinter allen Entdekkungszügen, hinter allen luziferischen Stürmen auf den Himmel. Uns aber ist nichts anderes mehr als dieses zu wollen, nur noch zum Unsagbaren, wenn die Miene und das Wort erstarrt, ist der Ton bestellt. Spuk und Maskenspiele, Spiele des wahren Gesichts kommen herauf, der Lachspiegel für die heitere, der Zauberspiegel für die ernste Oper; „Musik, schwermütige Nahrung für verliebtes Volk", und jene Musik, die erklingen muss, sobald Uebersinnliches in die Handlung eintritt, bis dass sich — gemäss Busonis echtem Durchblick — das Unmögliche der Musik dem Unmöglichen, dem Visionären der Handlung verbinde und derart beide möglich werden. Aber zuletzt, sobald auf der Erde, in der irdischen Handlung alles schweigt, gänzlich des Textes, selbst noch der Shakespeareschen Traumwelt, Tanz-, Masken-, Rausch-, Zauberwelt entratend, fügt die Musik Züge des anderen Worts zusammen, das Wort aus anderem Kehlkopf und Logos, den Schlüssel zum innersten Traum im Haupt der Objekte, ihren eigenen signifikant gewordenen Ausdruck, der vielfach ein letzter Ausdruck des Ueberhaupt ist. Jetzt noch heisses Stammeln, wird die Musik, in zunehmend expressiver Bestimmtheit, dereinst ihrer Sprache teilhaftig: sie geht auf das Wort, das uns einzig löst, das in jedem gelebten Augenblick als omnia ubique verschlossen mitzittert: Musik und Philosophie in ihrem Letzten intendieren rein auf die Artikulierung dieses Grundgeheimnisses, dieser letzten Frage und unbegrifflichen, fremd vertrauten Lösung, unseres sich selbst in Existenz Verstehens. Denn das Ding an sich, noch allein in geistlicher Sehnsucht „erscheinend" und so auch der Musik vorgeordnet, ist,

was in der nächsten Ferne, im actualiter Blauen der Objekte treibt und träumt; *es ist dieses, was noch nicht ist, das Verlorene, Geahnte, unsere im Dunkel, in der Latenz jedes gelebten Augenblicks verborgene Selbstbegegnung, Wirbegegnung, unsere durch Güte, Musik, Metaphysik sich zu sich rufende, jedoch irdisch nicht realisierbare Utopie.* Je weiter, unabgelenkter sich der Ton in sich selbst hineinwagt, desto vernehmlicher also tritt der Urstumme aus ihm hervor, sich das älteste Märchen erzählend: aber er ist, was er sich sagt; beginnt so endlich der gelebte Augenblick in sich selber angehalten, aufgebrochen, zu geheimster Stube dahingestellt, zu ertönen: dann haben sich die Zeiten gewendet, dann ist der Musik, der wundertätigen, transparenten, übers Grab, über den Ausgang dieser Welt mit hinausgehenden Kunst, die erste Fügung des Ebenbilds, die Nennung des verlorenen Gottesnamens selber gelungen.

MARX' UND NIETZSCHES BEDEUTUNG FÜR DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

ALBERT DIETRICH

WÄHREND die deutsche Politik und die deutsche Wirtschaft um den notdürftigsten Bestand des unselig geplagten und unabsehlich gehemmten Vaterlandes kämpfen, ist es grossen und einflussreichen Gruppen unseres geistigen Lebens zu einer Art von heimlicher Gewissheit geworden, dass ein neuer Tag des geistigen Deutschlands angebrochen sei. In der Tat, wer die mächtig anschwellende Teilnahme der Nation an den umgreifenden Seins- und Wertfragen des Lebens überhaupt nahezu täglich zu beobachten imstande ist, wird solcher Hoffnung insofern beistimmen, als eine heftige Erregung durch die deutsche Seele geht und aus eigentlich allen Schichten der Nation ein wesensverwandtes Ringen zu höherem Denken und Sein leise oder stosskräftig empordringt. Man wird indessen gut tun, um nicht einem neuen Gründerzeitalter zu erliegen, behutsam die allgemeine Erweiterung und Zuspitzung des geistigen Gesamtinteresses zu erforschen, nicht als ob es sich um eine Statistik bestimmten Bücher- und Zeitschriftenabsatzes handele, sondern vor allem deshalb, weil es gilt, die intellektuellen Augenblicksräusche und ihre modischen Epidemien[1] streng von dem Bilde einer ernsthaften geistigen Verjüngung der Generation und allen stillen

[1] Wir behandeln hier weder Keyserling noch Steiner. Beide treiben Philosophie im Grunde nur als Mittel. Im übrigen habe ich mich gegen beide erklärt in „Wissenschaftskrisis" (aus dem Sammelwerk: Die Neue Front, Verlag Gebrüder Paetel, Berlin 1922, S. 148—172); ferner im „Gewissen" III. Jahrg., Nr. 38 (gegen Steiner), IV. Jahrg., Nr. 15 (gegen Keyserling).

Erwartungen eines langsamen Reifens zu männlicher Kraft fernzuhalten. Gleitet nun das so zielbeherrschte Auge über alles Sonnenspiel des blossen Augenblicks hinweg und zeigen sich grosse perspektivische Richtpunkte, die den Blick auf ein Verweilen verantworten, dann werden Einzelgebiete — von Einzelgegenständen ganz zu schweigen — zwar notwendiger Durchgang, aber nicht Ausgangspunkt und Endziel einer umfassenden Betrachtung werden können, deren vornehmste Aufgabe in der festen Ergreifung eines grossen, bestimmten Ganzen beruht. Man würde sonach mit leichter Mühe jedem bedeutsamen Teilgebiete unseres kulturellen Lebens viel intraproblematische Bewegung ablauschen können und gleichwohl eine relative Wohlordnung aus einem umgreifenden Chaos nicht ungestraft herauszulösen versuchen. Man würde sich mit der Aufschiebung unaufschiebbarer Aufgaben begnügen und sich Erwartungen unverwirklichbarer Art vorspiegeln, da die Hoffnung auf schrittweise Anordnung und Zuordnung ganzer Gebiete von der unvorhergesehenen Eigenart dieser Gebiete jeden Augenblick getäuscht werden kann. Diesem Ordnungsoptimismus möchten wir nicht huldigen, gegen den sich selbst Hans Driesch, der Meister einer umfassenden Ordnungslehre, ausdrücklich verwahrt, indem er jüngst wieder in seiner klassischen Leipziger Antrittsrede mit lakonischer Kürze erklärt: „Das ordnungsmonistische Ideal ist unerfüllbar . . .“[1]

In der Tat wird sich jede ernsthafte Ueberdenkung der zeitgenössischen deutschen Philosophie vor nichts mehr hüten müssen als vor allen jenen Lobeserhebungen, mit denen sicherlich gutmeinende Intellektuelle, aber kurzsichtige Zeitgenossen ihre Wunschbilder zu Wirklichkeitsbildern machen möchten, indem sie mit Ueberschwang verkünden, dass das gelobte Land der Metaphysik[2] nicht nur von ferne gesichtet,

[1] Das Ganze und die Summe, 1921, S. 7. Noch schärfer in dem Sammelwerk: Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1921, I. Bd., S. 54: „Aber das ordnungsmonistische Ideal ist ganz und gar unerfüllbar, so schaue Ich.“

[2] Vgl. Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, 1920; D. H. Kerler, Die auferstandene Metaphysik, 1921.

sondern schon von einer winzigen Schar mutiger Männer betreten sei. Spiele man doch nicht mit grossen Namen in einer Epoche, die gewiss nicht aus Schwachmut, sondern aus anhebender Ehrfurcht und mächtig gestautem Gestaltungsdrange allem herrschsüchtigen Denkzwange abhold ist. Denn wahrhafte Metaphysik müsste das Leben der Gegenwart unaufgenötigt so durchdringen — wenn sie darum auch nicht zum hellen Bewusstseinsbesitze geschulter Massenvölker werden könnte —, wie einst Platos Lehre sich in die vorchristliche und hochchristliche Welt ergoss, wie des Aristoteles Teleologie über die mechanistischen Jahrhunderte triumphiert, wie die riesenhafte Gebirgswelt der Hegelschen Weltgeschichtsdialektik den religiösen und politischen Vulkanismus des neunzehnten Jahrhunderts in ihrer Tiefe barg. So treten wir für strengste Selbstbescheidung in Sachen philosophischer Zulänglichkeit ein, nicht um missmutiger Skepsis Raum zu geben, sondern eben gerade im Gegenteil deshalb, weil wir der verzweifelten Skepsis der Enttäuschung nicht neuen Vorschub leisten wollen.

Das Bild der zeitgenössischen Philosophie ist jedenfalls ein Teilbild der deutschen Gegenwart, auch wenn sich herausstellt, dass dieses Teilbild zuweilen ein Gegenbild der Epoche ist. Also wird das eigentümliche Sein der gegenwärtigen Philosophie als ein lebendiges erst dann erkannt werden, wenn im Gesamtraum moderner Gedankenbewegung sich die besondere Wesens- und Ausdrucksform der Weltweisheit gleichsam universal-akustisch verlautbart. Wer gegen solche Gesamtbetrachtung der Philosophie, gegen solche kultursoziologische[1] Einstellung immer wieder mit den alten Schulmeisterbedenken eines sachlichen Fürsichseins auf den Plan tritt, dem muss kurzerhand geantwortet werden, dass die Intentionen der

[1] Vgl. Alfred Weber in Arch. f. Sozialwiss., Bd. 47; Ernst Troeltsch: Zum Begriff und zur Methode der Soziologie, Weltwirtsch. Arch. VIII, 259—276; Leopold von Wiese: Die Soziologie als Einzelwissenschaft, Schmollers Jahrb. XLIV, 31—51; — die Literatur über Stellung und Bedeutung der Soziologie steigt ins Unabsehbare. Trotz der meisterhaften Arbeiten von Tönnies, Max und Alfred Weber, Georg Simmel, Othmar Spann ist es bisher nicht zu grundlegenden, richtunggebenden Klärungen und Entscheidungen gekommen.

philosophierenden Urheberbewusstseine sich keineswegs mit den Intentionen der vorgebrachten Sachen zu decken brauchen und hinwiederum partikular behandelten Sachverhalten in der universellen Lebenssphäre Sach- und Wertbedeutungen zukommen, von denen in einem eingeschränkten Kulturteilgebiet keine grundlegende Erkenntnis beschafft werden kann. So muss denn das weite Feld des gegenwärtigen Chaos durchmessen werden mit dem stets begleitenden Bewusstsein, dass mit solchem Wagnis gleicherweise Irrtums- und Wahrheitschance ins Unendliche wachsen.

Wir befragen also die Gegenwart nach ihrem wahren Gesicht, dessen Eigentümlichkeit in einem unsicheren Blicke und proteisch veränderlichen Zügen liegen könnte. Wir entwickeln aus der Denk- und Gestaltungslage der Gegenwart an dieser Stelle nur ein Teilbild. Dem Walten der beiden grossen Konfliktgestalten Marx und Nietzsche im gegenwärtigen Kampfe der Personen und Verbände um eine neue Denk- und Lebenswelt gelten die nachfolgenden Umrisse und Durchblicke. Das Thema ist an sich unendlich und wird in seinem Zentralbereiche der Verschlingung von philosophischer und politischer Weltdeutung und Weltgestaltung von Gelehrten wie Politikern fast ängstlich gemieden. Es ist indessen notwendig, von diesem Fragezusammenhang nicht eher abzulassen, als bis die Schwere, Tiefe und Tragweite der Sache im Bewusstsein der verantwortlichen Kräfte des Volkes durchgedrungen ist. Von dem treuen Durchleiden und dem zähen Durchkämpfen dieses Zentralchaos hängt die Zukunft der Nation in erster Linie ab.

Die Philosophie der Massen ist der entscheidende Ausgangspunkt, wenn man nicht ein auf Kleinklassen der Gegenwart beschränktes Zerrbild der Lage erhalten will. Die gestikulierenden Vertreter der Masse, mögen sie nun Biederleute oder Zyniker sein, sind nicht kompetent für die Beurteilung dieses Fragekreises, denn sie sind Vorsprecher, Einpeitscher und Ausgestalter der Philosophie der Massen. Massen sind heutzutage mehr und zugleich weniger als das sogenannte Proletariat,

für dessen innere Spaltungslage übrigens Heinrich Cunow wohl den scharfsinnigsten Blick gezeigt hat. Masse bildet sich überall dort, wo ein allgemeiner oder augenblicklicher Missstand lediglich aus der Infamie, Raffgier oder geistigen Unzulänglichkeit neben- und übergeordneter Berufsklassen, Erwerbsschichten, Beamtenhierarchien, Vertretungs- und Verwaltungskörper des staatlichen Gemeinwesens hergeleitet wird. Wer im Gegensatze dazu der Meinung ist, dass trotz aller menschlichen Irrungen und Teufeleien Notzustände und Missverhältnisse eine ewige Mitgift irdischer Einrichtungen und geschichtlicher Dynamik sind, wer sich zugleich für alles Fehlerhafte des öffentlichen Gemeinlebens mitverantwortlich fühlt, vor jeder Kritik zurückschreckend, solange sie nicht den tatsächlichen Hebel der Besserung aufzuzeigen vermag, der gehört gewiss nicht zu dem, was Masse genannt werden muss, auch wenn er ungelernter Gelegenheitsarbeiter ist und eine Mitgliedskarte der K. P. D. oder Arbeiter-Union in der Tasche trägt. Der marxistische Zweiklassenschnitt also, nämlich in Bourgeoisie und Proletariat, verdeckt durchaus das unendlich fein bewegte Linienbild, welches Masse von Nichtmasse durch alle Schichten hindurch trennt. Weder die Psychologie der Massen, die Gustave Le Bon in einer ersten und ungemein anregenden Skizze entworfen hat, noch die Psychoanalyse der Massen, der sich neuerlich Sigmund Freud[1] zuwendete, vermögen eine dauerhafte Zäsur von Masse und Nichtmasse herzustellen. Das Problem der Masse gründet als ein Gestaltproblem in dem Gesamtfragebereich der öffentlichen Verantwortung, also in der Politik als universaler Wissenschaft von den Verantwortungsformen des öffentlichen Gemeinlebens. So gestattet unser Begriff der Masse einen hier nur andeutbaren Einblick in die Teilprobleme der stationären Masse, der fluiden Masse, der politisierten und politisierenden Masse, der Masse des Kumulativeffektes und der Masse des Nulleffektes. Welche unentbehrlichen Helferdienste in einer solchen Gesamtproblematik Soziopsychologie und Psychosoziologie im Sinne

[1] Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1921.

Hans Lorenz Stoltenbergs[1] leisten mögen, davon muss in diesem Zusammenhang völlig abgesehen werden. Da der Gegenstand Masse im gegenwärtigen Deutschland auf unabsehbare Zeit trotz aller Augenblicksumschwünge einer weiteren variablen Ausbreitung entgegengeht, wird sowohl der Volkserzieher im weitesten Sinne des Wortes wie jeder mit öffentlichen Aufgaben betraute Beamte und Körperschaftsvertreter der inneren Logik des Massenproblems furchtlos nachspüren müssen, wenn anders er nicht jede verantwortliche Wirkungsfähigkeit einbüssen will.

Die seelische Grundhaltung der Masse, von der wir sprachen, welche ersichtlich allererst Masse als einen Lebenstypus schafft, ist zugleich Grund und Moment, Ausgangspunkt und Mittelpunkt der Philosophie der Massen. Wir fürchten nicht den Vorwurf, Philosophie der Massen sei ein gesuchtes Paradoxon, weil Massen in Dumpfheit leben und Philosophie Triebkraft und höchstes Ergebnis denkender Lebensklärung darstelle. Die ungeheure Weisheit der heiligen Bücher aller Religionen ist nicht Philosophie, und alle platte Aufklärungsphilosophie hellenistischer Römer, revolutionärer Franzosen und philanthropischer Deutscher deucht uns alles andere als weise. Die Masse als Masse hat weder Glauben noch Wissenschaft. Es ist ihr tiefstes Unglück und ihre unselige Verblendung, dass sie sich in den dunkelsten Irrgängen der Philosophie umtreiben muss. Wir fragen alle ernsthaften und ringenden Vertreter und Parteiführer der Arbeiterschaft, Gewerkschaftsbeamte, Angestellten- und Beamtenfunktionäre, sofern sie auf modern antichristlichem und internationalem Boden stehen, ob ihnen der durch nichts ausfüllbare Abgrund zwischen der grossen Ueberlieferung der abendländischen Philosophie und jener Handvoll Plattheiten bewusst und auch nur bekannt ist, welche sie als die streng wissenschaftliche Philosophie des Sozialismus bezeichnen? Ist diesen Männern bekannt, welche intensive und entsagungsvolle Arbeit auf philosophischem Gebiete

[1] Hans Lorenz Stoltenberg: Seelgrupplehre (Psychosoziologie). Zweiter Teil der Sozialpsychologie, 1922; vgl. auch desselben: Sonderseelkunde und Seelgruppkunde, Zeitschr. f. angew. Psychol., XV, 386—399.

an deutschen Universitäten von den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Weltkrieges geleistet worden ist? Wer von diesen Männern kennt die Untersuchungen eines Hermann Lotze, eines Wilhelm Dilthey, eines Franz Brentano, eines Wilhelm Windelband, eines Edmund Husserl? Man verlasse im gegenwärtigen Deutschland endlich die Schleichwege feiger, unehrlicher Neutralität und stelle die harte und volle Verantwortlichkeit voraussetzende Frage, ob sich die Führer vor allem der Grosstadtmassen des Proletariates mit der Ueberlegenheit kommender Herrscher die geheimnisvolle Kraft gebenden Erbgüter gesamteuropäischer Denkverantwortung innerlich erworben haben? Man kann feststellen, dass sie es nicht einmal für nötig befanden, sich über den äusseren Tatbestand der Denkleistungen der „verrotteten Bourgeoisie“ aktenmässig zu informieren. Muss noch hinzugefügt werden, dass die echte Erschütterung, die Otto Brauns hinterlassene Aufzeichnungen bis tief in die Kreise der proletarischen Jugend ausgelöst haben, nicht nur dem hehren menschlichen Urbilde unmittelbar, sondern auch und vor allem jener grosspolitischen Spannweite verdankt wird, welche dieser tiefdringende Geist, dieser dem Vaterlande unverbrüchlich verbundene Charakter durch nichts sieghafter bewährt als dadurch, dass er die ursprünglichen Lebensfragen des Staates um so dringlicher stellt, je weniger er dem untragischen Sozialismus in seiner gegebenen Form anhängt und je mehr er gerade deswegen die sozialen Verantwortungen der Staatskunst mit vorauseilender Ahnung begreift? Gewiss: niemand wird verkennen, was Männer wie Eduard Bernstein und Max Adler, Eduard David und Otto Bauer für die ethische und nationale Vertiefung des Sozialismus getan haben, ganz zu schweigen von einer Persönlichkeit, wie sie Jean Jaurès gewesen ist. Aber auf der anderen Seite zeigen wieder so entscheidend gewordene Politiker wie Karl Liebknecht und Karl Radek, wie unentwickelbar die Doktrin nun einmal ist, der sie sich verschrieben haben. Es ist bezeichnend, dass die sozialistische Oeffentlichkeit so wenig Notiz von den höchst merkwürdigen Zuchthausaufzeichnungen Karl Liebknechts (nun-

mehr Kurt Wolff Verlag) genommen hat. Man begnügt sich mit Märtyrerpropaganda und weiss dem fragmentarischen Erbe eines verzweifelt Ringenden und im Grunde Unfertigen keinen Dank kritischer und aufbauender Fortführung. Aber dies mag noch alles hingehen; denn soeben bewegten wir uns im Kreise höchst gebildeter, aus der Bourgeoisie stammender und in ihr wenn auch gegen sie lebender Führer. Die Philosophie der Massen hat ihr eigenes Dunkel. Die Philosophie der Massen ist eine notwendige und unvermeidliche Vergröberung und Verfinsterung jener bereits unendlich platten Philosophie für die Massen. Auch das wieder ist höchst bezeichnend für die universalpolitische Blindheit unserer marxistischen und antimarxistischen Zeitgenossen, wie sie mit peinlichem Eifer und einer geradezu ängstlichen Vergleichswut Lehre und Leben, Zielbild und Werdebild, Denkgrundlagen und Deutungsfolgen, kurz zugemessene Doktrin und abgeriegelte Wirklichkeit füreinander und gegeneinander abwägen, ohne zu sehen, geschweige denn zuzugeben, dass ihnen selbst das strömende Leben durch die Finger rinnt, weil sie es weder halten noch gestalten können. Bei dieser kleinlichen Buchvergleichung mit dem Leben gehen die breiten Massen leer aus, es sei denn, dass auch sie zu ganz kleinen Schulmeistern weltpolitischer und wirtschaftspolitischer Situationen in aufgeweckteren Schichten gedrillt werden. Freilich: die Massen erschöpfen sich nicht in ihrer Philosophie, in ihren höhnenden Bemerkungen über die Zeiten der Vergangenheit, für die ihnen jeder liebende Blick geraubt wurde, in ihrer misstrauischen Denkbegleitung aller Tagesereignisse, in ihren durchaus sentimentalen Zukunftshoffnungen, die vom apolitischen Idyll einer automatisch funktionierenden Zukunftsgesellschaft mit Minimalarbeit und Maximallustquantum bestritten werden. — Keine Frage, die Massen sind immer mehr als Massen, sie sind leidendes Volk, rüstig zugreifender Beruftsstand und nicht selten wundervoll ausgelassene, in Herzlichkeit und Frohsinn verbundene Lebensglieder eines Ganzen, das in seinem unberechenbaren Gang durch die Geschichte für ihr geistiges Auge unsichtbar wurde, während der tiefste Drang ihrer Seelen dem Weben der Hei-

mat trotz aller erlernten Abneigungen und bewussten Ablehnungen zurückgewonnen werden möchte. Aber dass die Massen ihrer potentiellen Lebensform nach mehr als Masse sind, dieses Mehr gleichwohl nicht durch eine hinreichende Besserung ihrer Wirtschaftslage werden, wie sich am Aufsteigen bestimmter Konjunkturarbeiterschichten und Angestelltenkreise ausgezeichnet beobachten lässt, das eben macht ja das namenlos traurige Dauerschicksal der Massen aus und gibt ihrer Philosophie erst den bitteren Stachel einer Weltanschauung derer, die sich ausgestossen fühlen.

Man wird erstaunt die vorgetragenen Beobachtungen und Erwägungen zur Kenntnis genommen haben und nicht ohne Recht nach den tieferen Zielgründen einer auf so vagen empirischen Grundlagen ruhenden Betrachtung fragen. Die Antwort darauf kann kurz genug ausfallen, indem wir mehrere Gegenfragen stellen. Welchen Nutzen versprechen sich die formalen Lobredner der neuen Staatsverfassung von allem Tun der Nation, das durch sie neu gefasst wurde, wenn nicht zugleich und als lebendige Grundvoraussetzung dieser Staatsverfassung eine neue sich durchsetzende Lebensverfassung das Volk der Kasten und der Klassen, der Stammes- und Kreispartikularismen, der gegenseitig Anklagenden und gegenseitig Verachtenden wahrhaft innerlich verjüngt und zu einer würdigen Haltung der Welt und Geschichte gegenüber zu bestimmen vermag? Von diesem Ziele sind wir heute weiter denn je entfernt, und allen Augenblicksversicherungen einer glückhaften Zeit unserer Enkel mögen Schwärmer zujubeln, Männer werden sich solcher Selbsteinwiegung versagen. Die Parteien und Interessenverbände haben das Heft in der Hand, und die Zeit der alten Landstände scheint wiedergekommen zu sein. In ihren Händen liegt auch zu einem grossen Teil die praktische Erziehung ihrer politischen Untertanenmassen. Oder glauben etwa einsichtige Männer, die mit der Geschichte des europäischen und deutschen Erziehungs- und Bildungswesens vertraut sind, und denen die aristokratische Führung des Schulwesens, natürlich im geistigen Sinne, gewissermassen zum Erfahrungsaxiom geworden ist, dass das schon heute

praktisch wiederum halb zertrümmerte Reichsschulgesetz oder eines seiner nachfolgenden Kompromissgebilde eine des Volkes der Dichter und Denker würdige Schulreformation bedeuten könnte? Dem Wesen eines Bauplanes muss die tiefe Harmonie eines denkenden Meisters zugrunde liegen. Wir erinnern daran, was das preussische Bildungswesen Männern wie Wilhelm von Humboldt und Süvern verdankt. Hier schufen Persönlichkeiten aus dem Grunde einer unzerspellten Bildungswelt. Weiss man gegenwärtig mit unfehlbarer Sicherheit, dass schon kaum aus den Gremien von Fachleuten immer einheitliche und dauerhafte Zielsetzungen entspringen, wie wird man hoffen wollen, dass aus den Vernichtungsschlachten der Fraktionen gegeneinander ein irgendwie sinnhaftes Ziel- und Mittelbild des Schulwesens entstehen könne? Denn es ist eine arge Selbsttäuschung übrigens auch nur geringfügiger Kreise, zu glauben, dass die Volkshochschule zu gedeihen vermöchte, wenn es die Volksschule nicht kann. Diese Gegenfragen sind in der Tat eine Antwort; denn man erkennt auf der Stelle, dass all diesen traurigen Erscheinungen eines durch und durch entzweiten Lebens der hässliche Optimismus der Philosophie der Massen zugrunde liegt. Wer den heischenden, reinen Willen unserer echten Jugend kennt, wer weiss und sieht, wie die Taktik der Parteien das Wertvollste, was es für den Politiker geben kann, unersetzliche Kraft und unwiederbringliche Zeit, durch die brutal-schlaue Handhabung der parlamentarischen Maschine vergeudet, der sieht hier in einen Abgrund und dankt den Ministerien und Schulbehörden, dass sie trotzdem unentwegt weiterarbeiten. Gerade wenn man nicht Erziehungsfanatiker ist und die Einzelberufung der Schulen im Ganzen der Gesamtberufung des Gemeinwesens als ein Teilganzes erblickt und fordert, gerade dann wird man wegen der Verwilderung der öffentlichen Verantwortung sich nicht den mindesten Konsolidierungserwartungen hingeben.

Wenn die Philosophie der Massen aus allen diesen Gründen nicht in einer unabsehbaren nationalen und sozialen Erziehungsarbeit getilgt werden kann, dann wird sie, praktisch gesprochen, die politische Rolle der passiven Resistenz in der

Kulturwerkstätte der Nation spielen, und wenn es hart auf hart kommt, die Form der rücksichtslosesten Sabotage annehmen. Worin beruht nun der eigentliche Grund für diese Universalhemmung des Gemeinschaftslebens?

Was die deskriptiv-psychologische Beantwortung dieser Frage anlangt, so müssen wir wegen des beschränkten Darstellungsraumes hier auf die Ressentimenttheorie Max Schelers hinweisen, deren meisterliche Grundzüge freilich in einer Reihe von Einzelfolgerungen und verwickelten Anwendungsarten noch keineswegs durchgeführt wurden. Werner Sombart hat verschiedentlich und zumeist im Erwägungszusammenhange ökonomischer Fragen und sozialistischer Besinnungsprobleme hierzu äusserst wertvolle Ergänzungen geliefert.

Aber diese psychostatische Betrachtung samt ihren sehr wünschbaren Ausgestaltungen hat doch nur mehr oder weniger den Wert vorläufiger Phänomenumschreibung unter Befolgung hinreichender Urteilsenthaltung. Die Philsosophie der Massen ist nämlich nur das Vordergrundphänomen einer weltgeschichtlichen Durchgangsbewegung, an deren Geheimalternativen auch diejenigen gefesselt sind, welche dem Vordergrundphänomen mit wohleinstudierten Luftoperationen entgegentreten. Die Philosophie der Massen ist nämlich in Wahrheit nur ein Herstellungsfaktor, ein Erhaltungs- und Vertiefungsmittel und endlich eine tausendfältige Ausdrucks- und Fluchtform, ja Beschwichtigungssystematik der Seelenverelendung der Massen. Da in diesem Zusammenhange nur Andeutungen möglich sind, muss ich auf meine Ausführungen im Februarheft 1922 der „Deutschen Arbeit“: Der Sozialismus als sittliche Idee (Besprechung von Theodor Steinbüchels gleichnamigem Buch) und meinen Aufsatz in Nummer 99 der Zeitung „Der Deutsche“ verweisen. Ich habe den zuversichtlichen Glauben, dass eine verjüngte Kulturwelt in Kämpfen, die den alten Religionskämpfen an Schwere und Tiefe keineswegs nachstehen, ja sie sogar an Härte der Gegensätzlichkeiten unendlich übertreffen, jenes Werk der seelischen Erlösung der Massen bis zu dem Punkte vorzubereiten vermag, bis zu dem menschliche Verbände vordringen können, damit der unvor-

greiflichen Gnade die Stätte bereitet sei. Aber dieser Glaube kann sich in keinem Sinne auf einen Entwicklungsoptimismus gründen, dem etwa eine unterbewusste Vorstellung von geheimen Zwangsqualitäten der Entwicklung vorschwebt. Denn alle Richtpunkte weltgeschichtlicher Entfaltung sind nur die sekundären Koordinaten jener Zielgefügewelten, durch welche hindurch die Kulturen mit dem göttlichen Hintergrunde der Welt verknüpft sind. So wäre dieser durchaus rationale, aber unrationalistische Freiheitsglaube selber eines der wichtigsten Befreiungsmittel jener Massen, die nun einmal daran glauben, dass „sich die Menschheit immer nur Aufgaben stellt, die sie lösen kann“ (Karl Marx)[1]. Mit diesem Irrwahne aber ist den Massen die eigentliche Welt der Geschichte in Ewigkeit verschlossen. Denn das ist der schlichte Wesensverhalt der Geschichte, dass sich die Menschheit immer Aufgaben stellt, die sie nicht lösen kann, und immer Aufgaben löst, die sie sich nicht gestellt hat. Man bedenke doch, dass solchergestalt die Massen mit der Vergangenheit verfeindet werden, weil sie zu ihrem Unglücke geführt hat, mit der Gegenwart zerfallen sind, weil sie nicht einmal das Mindestmass ihrer Erwartungen erfüllt, der Zukunft endlich in geschichtsloser Verhimmelung entgegenharren, weil sie ihnen keine Tatwelt, sondern nur eine Zustandsgleichung bedeutet. Diese zentrale Verkümmerung des entscheidendsten Blickorganes, das der Mensch für die Gewahrung und wiederum Aufhebung seiner tausendfältigen Beschränktheit auf den dunklen Weg seines inneren Lebens mitbekommen hat, konnte jene fürchterliche Erblindung der Massen der Geschichte gegenüber herbeiführen. So wird die an sich ohnehin schwer erträgliche private Lebensenge gleichsam zum Blickall dieser für das Geschichtsall Erblindeten, und was in der Tat ein endliches Gehäuse[2] ist, das wird als Kerker empfunden. Man wird hier einwenden, die grosse internationale Bewegung des Proletariates im neunzehnten Jahrhundert habe den Massen im Gegenteil zum erstenmal das Bewusst-

[1] K. Marx: Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1. Heft, 1859, VI.

[2] Den Ausdruck: „Gehäuse“ gebrauche ich nicht in dem Sinne, den Jaspers ihm gegeben hat.

sein einer welthistorischen Sendung geschenkt. Das ist — so allgemein bezeichnet — in der Tat der Fall; allein in eben jener alle Weltgeschichte wiederum illusorisch machenden Begrenzung, dass es sich hier um eine entwicklungsmässig vorgezeichnete und deshalb lösbare Aufgabe handele, mithin um ein klares und distinktes Zukunftsziel, das ein Zustandsziel, kein Wesensziel ist. Am 8. Januar 1875 schreibt Karl Marx die Worte auf, die unzweideutig der klassischste Ausdruck für diese geschichtsblinde, revolutionär-statische Begriffskonstruktion sind: „Die Gesellschaft findet nun einmal nicht ihr Gleichgewicht, bis sie sich um die Sonne der Arbeit dreht."[1] Die anglozentrische Theorie vom politischen Gleichgewicht Europas, welche dem irrationalen Engländer eine absichtlich sehr vage rationale Ergänzung bedeutet, verschwindet als Doktrin vollkommen hinter dieser planetarisch-ökonomischen, vor allem techno-statischen Theorie eines Weltarbeitsgleichgewichtes. Wie resigniert klingen dagegen Jean Jaurès' berühmte Worte über Deutschlands tragisches Erdschicksal, „eine Grossmacht zu sein, die in der Geschichte immer zu spät gekommen ist . . .", Worte, die diesem grossen Sozialidealisten die eherne Dynamik der Geschichte am 20. Dezember 1911 (Agadir-Rede) aufgenötigt hat. Unrealisierbare Konstruktionen mögen den besonnenen, durch tausend Purgatorien geläuterten Denker seines Ungenügens eingedenk machen: — die Masse wird nie diesen Abstand zu sich selber bekommen. Das Utopische an der Konstruktion wird in ihr jene unendlich variable Rauschkurve einer Vorwegnahme und Erwartung der Zukunft auslösen. Das offenkundig nicht zu Verwirklichende und trotz aller äusseren Konstellation nicht Verwirklichte gibt jener trostlosen Ernüchterungskurve einen endlosen Spielraum. So sind die Massen vor allem Mitteleuropas in fortwährender Durchdringung dieser beiden Zustandskurven begriffen, und ein herzloses und gedankenfaules Weltpublikum findet solche Evolution höchst lebendig. Die äussere Ordnung der Massen vollzieht sich bei solchem Hin und Her äusserlich nicht selten

[1] K. Marx: Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln, 4. Abdr., 1914, S. 125.

bewunderungswürdig, weil Zukunftsrausch einen einzigartigen Religionsersatz und Ernüchterung einen einzigartigen Politikersatz darstellen. Die stetige Aufklärungsarbeit, die die Abwechslung beider Zustände nach Intensität und Umfang bestimmt, offenbart den dritten Kulturersatz — in Wirtschaftslehre dilettierenden Rationalismus als Ersatz für Wissenschaft. Man muss diesen Grundbefund gegenwärtig mit unbarmherziger Barmherzigkeit aussprechen, wenn man nicht zum Mitschuldigen an den furchtbaren Seelenqualen des europäischen Proletariates werden will. Doch das ist nur die eine Seite; denn diese subjektiven Seelenqualen stellen nicht etwa einen unteren Läuterungsraum kommender weltgeschichtlicher Führungsmächte dar: das Proletariat opfert sich nicht einer zukünftigen Weltform auf, sondern es fällt dem Endglied einer absterbenden Weltform, dem politischen Rationalismus in seiner dämonischsten Ungestalt und Endgestalt zum Opfer.

Dieser inneren Dauerlage der wirtschaftlich leidenden und seelisch verschmachtenden Massen muss die gegenwärtige Philosophie sich jeden Augenblick bewusst sein, wenn sie mehr sein will als die bloss zünftige Diskussion von Fragen, welche die Menschheit angehen. Denn nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte wird nun einmal in ihr gefragt; das Problem des Wertes darf sie, will sie sich nicht selber aufgeben, nicht im Umkreis einer einzigen Wirtschaftstheorie, einer vorüberrauschenden psychologischen Mode, einer definitorischen Zwickmühle oder phänomenologischen Unabsehbarkeit abhandeln. Der Mangel an Universalität — oder anders und polemischer ausgedrückt — der Verzicht auf wesentliche Ganzheit, auf durchdringende Problemerfassung, auf durchgängige Totalkorrektion von blossen Teilansätzen und Teilgebieten: — dieser Fundamentalverzicht auf das Fundamental-Philosophische ist die Hauptfehlerquelle aller Philosophie, und selbst wenn alle anderen Fehlerquellen auch noch so hinreichend behoben wären, etwa in einem induktiven Ueberbau der Einzelwissenschaften, diesem Fundamentalanspruch aber wäre nicht Genugtuung verschafft, so wäre doch alles umsonst gewesen. Würde sich also die Philosophie aus dem tobenden Chaos der

Oeffentlichkeit mit dem Hinweis auf unaufschiebbare Schulaufgaben zurückziehen, so würde sie die öffentliche Verantwortung fliehen unter dem fadenscheinigsten Vorwande, den es nur geben kann. Denn wie auch immer die besondere technische Form ihrer Verantwortung ausfallen möge, selbst der strengste Schulberuf der Philosophie vermag sich immer nur durch den Weltberuf der Philosophie[1] zu rechtfertigen. Diesen Weltberuf der Philosophie hatte der mächtig fordernde Karl Marx vor der Seele, als er mit einer Leidenschaft, welche die Welt verändern will, in die Worte ausbrach: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen . . .". Von diesem Weltberufe der Philosophie können sich die Deutschen nur unter Verlust des letzten Restes ihrer Glaubwürdigkeit lossagen. Wenn man uns während des Krieges vor allem von französischer Seite als das Volk Hegels und Nietzsches bezeichnete, so bleibt das trotz aller Gehässigkeit eine tiefere und ernsthaftere Behauptung als die, das deutsche Volk sei ein anonymes Arbeitsvolk geworden. Denn dass es dies auch geworden ist, unterliegt keinem Zweifel. Welches auf engen Raum zusammengedrängte Massenvolk, dem es so sehr an historischen und natürlichen Reichtümern gebrach wie dem deutschen, hätte einen anderen Weg wählen können? Aber es ist eine kurzsichtige Irrung, zu glauben, unsere Arbeitswut und Schaffensunrast habe das europäische Chaos und den Weltkrieg verursacht. Dynamisch gesehen ist die Weltgeschichte eine höchst bedeutende und bisher keineswegs philosophisch gewürdigte Irrationalfolge von mehr oder minder universalen Verwicklungen, an denen bisher jede Geschichtstheorie der Entwicklung entweder aus Kurzsichtigkeit oder aus Angst vorbeigesehen hat. In Wirklichkeit sind ja auch alle Ankläger dieser „verruchten" Entwicklung mit der Tatsache dieser Entwicklung durchaus einverstanden, weil der Gesamteffekt ihren Intentionen gemäss ist. Aus Weltkrieg und Revolution entspringen für das deutsche Gesamtleben, mag es sich um Wirtschaft,

[1] Kants Unterscheidung von Schul- und Weltbegriff wird gemeinhin in eben dem Masse zitiert als unbeherzigt gelassen.

innere Partei- und Verwaltungspolitik und jene Unsumme divergierender Kulturforderungen handeln, ungeahnte neue Verwicklungen, die alle peinlich gehüteten Zuständigkeitsbereiche in so frische Wechselwirkung miteinander setzen, dass den Männern der isolierten Praxis und isolierten Theorie zuweilen das Weinen ankommen möchte. Die Nation wird sich ohne äusseres Geräusch zu einer neuen Jahrhundertarbeit aufraffen müssen, will sie nicht als ein in der Tat vom technischen Aufgabendruck zerarbeitetes Volk aussen- und innenpolitischer Höriger jeden Zusammenhang mit ihrer Weltaufgabe verlieren. Deshalb fordert die jüngere Generation eine philosophia militans, eine streitbare Weltweisheit, die nicht hinter dem Ofen Rätsel rät, wenn auf dem weiten Reiche der Erde die Existenz der europäischen und deutschen Kultur mit allen Machtmitteln umkämpft wird.

Ein weithin sichtbares Anzeichen eines erwachten öffentlichen Gewissens bekundet sich dem ernst suchenden Auge in dem immer wieder erneuten Drängen und Stossen, Bilden und Fordern, Schwanken und Irren der Jugendbewegung. Sie ist aus der Not geboren und wird aus der Not allein keine Tugend machen. Aber sie kommt aus der Not, kennt die innere Verzweiflung und ahnt Zucht als Lebensordnung, Fülle als Lebensgrund, Reinheit als Lebensmitte und Erfüllung als Lebensglück. So hat sie mit den universalen Aufgaben der Philosophie eine sehr geheimnisvolle, zwar mehr unterirdische, aber nichtsdestoweniger innige Berührung. Niemand kann im Augenblick das Lagebild dieser Notorganisation der Nichtorganisierbaren nach Mannigfaltigkeit, Zerfalls- und Aufbaukurve überschauen. Zweifellos wuchern auch in der Jugendbewegung oft sogar in sublimiertester Form die Krankheitskeime des Zeitalters. Führeranmassung wechselt ab mit Massenrausch, aus Nahgemeinschaften treten sich die erbittertsten Feinde gegenüber, Verbandsmächler ketten ahnungslose Jungscharen ins Joch politischer und wirtschaftlicher Interessenparteien. Dass jedoch auch in ernsthafter Weise grosse Weltanschauungsparteien schon die Jugend zu erfassen suchen, wird im Zeitalter der Organisation nicht wundernehmen. Vielleicht ist das in-

teressanteste und lehrreichste Dokument für eine derartige machtvolle Einbeziehung der Jugend in politische Zielwelten der im Verlag „Junge Garde“, Berlin (Verlag der Jugendinternationale), erschienene Bericht vom zweiten Kongress der Kommunistischen Jugendinternationale, welche vom 14. bis 21. Juli 1921 in Moskau abgehalten wurde. In diesem Zusammenhange sei überhaupt auf die Veröffentlichungen dieses jungkommunistischen Verlages mit Nachdruck hingewiesen. Weder die akademische noch die journalistische Oeffentlichkeit befinden es für nötig, den jungsozialistischen Bewegungen und den jungproletarischen Bestrebungen jenes Mass von Aufmerksamkeit zuzuwenden, welches sie dank der Art ihrer Bemühungen durchaus beanspruchen dürfen. Wenn man damit vergleicht, wie ausserordentlich eingehend und teilweise geradezu enthusiastisch vor allem die Weltzeitschriftenpresse die ausgewählten hinterlassenen Aufzeichnungen Otto Brauns besprochen und gewürdigt hat, so mag darin wieder ein neuer indirekter Vorwurf gegen die Instinktlosigkeit unseres publizistischen Schrifttums gefunden werden. Man mutmasse übrigens hinter diesen Ausführungen nicht irgendeine Werbung für eine ausgedachte Einheitsfront der Jugendbewegung. Daran ist bei dem fortwährenden Hin und Her dieser teilweise natürlich auch ganz modisch bedingten Bewegung gar nicht zu denken[1]. Aber die vier von uns absichtlich vage gehaltenen Wertmasse Zucht, Fülle, Reinheit, Erfüllung durchwalten in den merkwürdigsten Verzerrungen, in den gewagtesten Zuspitzungen, in den unmöglichsten Verschwommenheiten — aber auch nicht selten in köstlicher Klarheit und schlichter Bewusstheit — das merkwürdige Ganze dieser immer neu zerfallenden, immer neu sich einenden Bewegung. Es ist durchaus kein Zufall, dass eine grosse Reihe führender Männer der Jugendbewegung aus dem Reiche der Philosophie stammen, und es ist ein segensvoller Erfolg ihres Wirkens, dass die besten Jugendscharen tiefe Liebe zur Philosophie bezeigen. Damit soll bei-

[1] Vgl. besonders die absichtlich vereinfachende, ausgezeichnete Programmschrift von Werner Mahrholz: Ein politisches Programm der deutschen Jugend, Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1922.

leibe nicht behauptet sein, dass die Jugendbewegung eine philosophische Bewegung sei. Denn die Konzentration auf das Politische und Religiöse, auf Geschichte, Staat, Zukunftsgesellschaft, Natur, Seele, Gott, Gemeinde entbindet zwar überall fruchtbarste philosophische Fragezusammenhänge und echte Denkperspektiven, aber sie bindet diese doch wiederum zugleich nicht selten despotisch oder schwärmerisch an isolierte Zweck- und Andachtswelten. Also wäre es traurig um die Jugendbewegung bestellt, wenn das Philosophische in ihr zur Mitte alles Wünschens und Tuns würde. Die Jugendbewegung würde sich durch Problematin vergiften. Denn schon gegenwärtig kommen in ihr genug solche Fälle von vorübergehender oder unheilbarer Vergiftung vor. Es ist ein offenes Geheimnis, dass in der Jugendbewegungsliteratur das Wort Problematik an erster Stelle steht. Diese Tatsache ist jedoch um nichts beklagenswerter, als alle jene Gründe, die die Jugendbewegung allererst möglich machen.

Zwischen der Jugendbewegung, die immer aufs neue um eine freilich nicht selten groteske Philosophie der Gemeinschaft ringt, und den mit dem Ganzen der Nation zerfallenen Massen, für die jene oben skizzierte Philosophie der Massen ebensosehr eine Stütze wie eine Fessel ist, existiert in verhältnismässiger äusserer Organisationsruhe jenes mehr oder minder lose Gefügeganze, welches dem Totalwirken zielgerichteter Lebensverbände (mit oder ohne Anstaltscharakter) verdankt wird. Dass die Menschen der Massen auch dazu gehören können, sagten wir schon, aber sie gehören nicht als Masse dazu. Vollends wird man sagen müssen, dass es der Jugendbewegung im allgemeinen bisher noch nicht gelungen ist, ihren Freiheitswillen, ihre Lauterkeitsforderungen, ihre freischwebenden Staatsbilder mit der Diesheit eines harten Berufslebens in anhebenden Einklang, geschweige denn in fruchtbaren Polarbezug zu bringen, wenn es auch gerade sehr häufig geschieht, dass aus den Kreisen der Jugendbewegung strenge, aber heitere Männer des Berufes hervorgehen. Diese scheinbar geruhige Mitte des Volkes zwischen Massen und Jugendbewegung ent-

hüllt sich schärferem Zusehen als ein Chaos, das jedoch je nach der Graduierung gegebener oder erwarteter Lebenssicherheiten, je nach der Stufe befolgter oder erstrebter Wertverwirklichungen im Zustande einer zwar nicht tiefen, jedoch starken äusseren Ordnungsfestigkeit gehalten wird und sich so vor der Nähe eines Abgrundes bewahrt, an dessen Anblick sich Masse und Jugendbewegung mit abstumpfender Uebung gewöhnt haben. So dringt in Massen und Jugendbewegung zwar das Extreme, aber auch das Leidenschaftliche in der Nation zu Ausdruck und Aussprache, zu Auswirkung und Ausgestaltung. Vieles, was uns die Mitte verschweigt, wird uns so durch Jugendbewegung und Masse enthüllt. Anderseits freilich geht vieles, was der Mitte unbewusst als Instinkt, als Charakter, als objektives Gut angehört, in herber, massloser Kritik und in Verkennung aller konservativen Lebensbezüge als Schutzformen verloren. Aber man vergesse nicht, dass aus dieser Lebensmitte des Volkes Masse und Jugendschar immer von neuem entsteigt, um auf den merkwürdigsten und abenteuerlichsten Wegen in sie zurückzukehren. Dies von uns entworfene Bild fällt ersichtlich mit keinem Parteibilde zusammen und stellt sich in bewussten Gegensatz zu jenen Parteiaufnahmen, die dann durch allerlei Retuschen und einschmeichelnde Texte bis ins Innere der gelehrten Welt ungehinderten Eingang finden. Von hier aus wird man auch mit aller gebotenen Vorsicht jenes krause Linienwerk in der Sache der Situation gerechtfertigt finden, welches durch das Ineinander und Gegeneinander, Füreinander und Nebeneinander von anstaltlicher Kulturpolitik, von interessengebundener Bildungspolitik, von revolutionärer oder reformatorischer Sehnsuchtspolitik grundlegend und eindeutig bestimmt wird, während jegliches Augenblickswerk formal vergleichender Statistik an sich nichts nutzt, dem aber grosse Hilfe gibt, welcher das dissonanzenreiche Kräftespiel der Gegenwart etwa auf solche Weise zu durchschauen sich bemüht. Von hier aus wird man trotz aller zugegebenen Zufälligkeiten die sehr komplizierte Kurve des Volkshochschulenbesuches und eines vielleicht typischen In-

teressewandels[1], überhaupt das fast beengende Auftauchen von Versuchsanstalten und Einzelgründungen behutsamer und fruchtbarer bestimmen können. Nebenbei bemerkt liegen die Verhältnisse und somit auch Beurteilungsmöglichkeiten für die Akademie der Arbeit (Frankfurt a. M.), die Wirtschaftsschule (Berlin) und eine Reihe ähnlicher Institute aus vielerlei Gründen besonders schwierig.

Wenn wir die Jugendbewegung so weit fassen, wie das Ausmass ihrer fluiden Auswirkung es uns an die Hand gibt, wenn wir also die Verjüngungsbestrebungen in den Parteien, die tausendfältigen Formen der Leibesspielbewegung, die fast durchgehend siegreichen Reformbestrebungen in den studentischen Korporationen und Verbänden und nicht zuletzt die jungreligiösen Ansätze in den Kreis unserer Betrachtung einbeziehen, dann ergibt sich zwar ein regelrechtes Chaos von Klein- und Grossordnungen, aber doch immerhin ein so gewaltiges Eigenwollen, eine so lebenskräftige Buntheit und eine so durchdringungsfähige Tätigkeitsverschiedenheit, dass man hier weder von Masse sprechen darf noch dem Staate zumuten kann, dass er mit zwangsherrschaftlicher Autokratie dazwischenfahren oder den Weg der Fürsorge beschreiten soll, die hier gar nicht am Platze ist. Wie verhält sich dann aber eine solche Verjüngungsbewegung des ganzen Volkes gegen Wesen und Wirken der Massen?

Zweifellos ist gerade auch die Jugendbewegung vom Wertgehalte der Zukunft ergriffen. Zweifellos will auch sie in keinerlei Sinne Reaktion oder Restauration, mit der sich die von uns gezeichnete Mitte des Volkes halb gedankenlos halb schlau immerhin zufrieden geben würde. Aber sie will auch nicht wie die Massen Zukunft als Erlösungszustand, Zukunft als Zuflucht, Zukunft als Notbegriff und eine Wunschausflucht Ratloser. Die Zukunft ist ihr verwandt, weil sie wie die Gegenwart bewegt ist. In diesem Zukunftswillen liegt aber nun die Abkehr von jeder Philosophie der Massen begründet. Eduard Spranger

[1] Die Statistik der Gross-Berliner Volkshochschule ergab ein stetiges Zunehmen des geisteswissenschaftlichen Interesses. Immerhin ist dieser „Vorgang" keineswegs eindeutig.

hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass eigentlich erst heute die Romantik ins Volk dringe[1], und wir möchten hinzufügen, dass heute erst ein tieferes und seligeres Bewusstsein unserer geschichtlichen Einsamkeit und Ewigkeit die Jugend aufatmen lässt. Mit anderen Worten: die Jugendbewegung sieht ohne ein Vermögen der Formulierung die Zukunft unseres Volkes in wundersamem Einklange mit dem Wesen unserer Vergangenheit. Das aber ist eine bittere und schwere Sache. Denn um diese Dinge wahrer Kontinuität, einer Solidarität der Epochen, eines Fernzusammenhanges von Verantwortungen und Gestaltungen wird ja nicht im engeren Sinne gelehrter Forschung gestritten, auch wenn sie als noch so traditionsaufschliessend anerkannt wird; sondern der Kampf wütet zwischen den Wertgehalten, die wir als innere Zielgefüge historisch bekannter Verläufe unmittelbar verstehen. Nicht umsonst also hat zuerst und vor allem das neunzehnte Jahrhundert ein Nebeneinander echt historischer Wertwirklichkeiten in unzähligen Einzelgemälden entrollt. Nicht umsonst haben Weltkrieg und Revolution das Gegeneinander solcher Wertordnungen dem schlichtesten Bewusstsein mit fürchterlicher Unentrinnbarkeit aufgezeigt. So ist die Philosophie seit Kant und eigentlich erst mit Hegel in jene rüstige Epoche eines kulturellen Gewissenskampfes eingetreten. Am Ende dieser mächtigen Entfaltung und im Beginn unserer Konfliktepoche stehen der cäsarisch-heroische Karl Marx und der musisch-prophetische Friedrich Nietzsche. Also war es keine Konstruktion, sondern exakteste weltgeschichtliche Wirklichkeit, die sich uns in den Lebenswelten der Masse und der Jugendbewegung offenbarte. Denn was wäre der Geist der Demonstrationen und Weltanklagen, des geschichtsverachtenden Massenspottes und des straffen Massentrittes ohne Karl Marx? Und wenn unsere jungen Deutschen immer wieder sich auf Fahrt in eine sichtbare und unsichtbare Heimat begeben, tun sie es nicht alle in ahnungsvoller oder scharf wissender Bewusstheit, dass ihnen einer vorausgegangen ist, der das Land der Deutschen mit der Seele suchte? Ja selbst die besonderen Formen des Antifemi-

[1] Eduard Spranger: Humanismus und Jugendpsychologie, 1922, S. 23.

nismus, des Agonismus, des leidenschaftlichen Deutschenhasses, der leidenschaftlichen Gestaltverehrung und übermenschlicher Wunschgebilde, der Freude an Kleinaristokratien und einer innigen Natur- und Musikliebe stiften hier eine Gehaltsverwandtschaft, die weder durch urkundliches Kennen Nietzsches allein erklärt werden könnte, noch durch urkundliches Nichtkennen irgendwie an Eindeutigkeit und Bedeutung verliert. Endlich eint beide Männer wie beide Bewegungen ein eigentümliches Verflochtensein in überdeutsche Bedeutungszusammenhänge: Marx glaubte an die Menschheit glauben zu sollen, und Nietzsches „gutes Europäertum" war, wie Ernst Bertram jüngst in meisterlicher Weise gezeigt hat, eine besondere Art seines überdeutschen Deutschtums. So ist es keineswegs chauvinistische Anmassung, wenn selbst die volklichsten Kreise der Jugendbewegung an die zentrale Sendung der deutschen Kultur für Europa glauben, auch wenn einer solchen Mission die ritterliche Achtung und Anerkennung der umwohnenden Völker versagt wird. Die deutschen Massen hinwiederum haben in oft geradezu rührender Weise an die Rettungstat des roten Russlands oder die Milderung ihrer Daseinsbedingungen etwa durch den letzten englischen Bergarbeiterstreik geglaubt. Gewiss liegt in dem allem unendlich viel Unzulänglichkeit, ein betrübend falsches Augenmass für die Trägheit und Widerwilligkeit politischer Dinge. Aber es wird auf alle Fälle der schleppende Trott durch Berufsmühen entschuldigter Gedankenlosigkeiten leidenschaftlich verachtet und ein weites seelisches Gelände begehrt, das weder der Spiesserei noch berechnender Interessenvertretung seine Abgrenzung verdankt.

Es ist das gemeinsame Geheimnis Karl Marx' und Friedrich Nietzsches, dass sie, von verschiedenen Sternen stammend und auf verschiedene zurückkehrend, in unvergleichbarer Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit die Zersetzungskräfte und Schaffenskräfte des neunzehnten Jahrhunderts entscheidend durch etwas beeinflusst haben, was dem Jahrhundert ihres unmittelbaren Lebens am fremdesten zu sein scheint und selbst ihnen beiden im Vordergrunde ihres kritischen Bewusstseins zumindest verdächtig gewesen ist: durch Mythologien

ohne Mythos, durch Philosopheme ohne Philosophie, durch Voraussagen ohne Prophetie, durch Befehls- und Wertausgaben ohne wahrhafte Axiologie. Es wäre indessen eine völlige Verkennung der grossen geschichtlichen Bedeutung beider Personen, wollte man sie zu den vornehmsten Gegenständen einer Art von Ahnenkultus erheben. Denn beide haben auf ihre Art dort aufzubauen vermeint, wo sie bis zur Atomisierung zersetzt haben, und wo sie in wilder oder milder Verzweiflung bis zum Ende aufzulösen trachteten, haben sie neuem Aufbau den Boden freigemacht. Dass Friedrich Nietzsche durch vielerlei Bildungsschleier hindurch den Willen zur Macht pries, um dann doch seiner musisch-musikalischen Wesensmitte getreu weltferne Bildungsgemeinden und grotesk ahnungslose Arierbünde zu hinterlassen, Karl Marx aber den Endzustand einer Assoziation verkündete, „wo das persönliche Eigentum nicht mehr in bürgerliches umschlagen kann“, . . . „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“[1], um dann doch nur eine neue Spielart des politischen Tyrannen und zugleich auf der anderen Seite jene vielfältig miteinander verfeindeten Riesenmassen hilfloser Seelensklaven zu schaffen: dieser paradoxe Gegensatzzusammenhang beider Männer bezeugt den ungeheuren Zwiespalt unserer Epoche. Die Entwürfe, die aus den abenteuerlichen Anstrengungen beider Kämpfer hervorgegangen sind, verraten einen freilich entgegengesetzt bestimmten Grundantrieb zu totaler Harmonisierung. So wurde beide Male die spezifische Unermesslichkeit des jeweiligen Konfliktgehaltes gleich im Anfang unterschätzt und zu frühe rationalistischer Klügelei ohne Umschau und intuitiver Perspektivik ohne Erörterung Vertrauen geschenkt. In diesem Leistungsoptimismus einer grundsätzlichen Harmonisierbarkeit sind Nietzsche und Marx, ob auch dieser Weltrevo-

[1] Das Kommunistische Manifest, Verlag Die Aktion, Berlin-Wilmersdorf, S. 20, 24. Die Rede vom Antiindividualismus des Marxismus stammt von politischen Interessenten und philosophischen Halbdenkern. Der Marxismus ist formalistischer, mechanistischer End- und Extremindividualismus. Deshalb — und nicht trotzdem — ist er Kollektivismus (also nicht Universalismus, Korporativismus).

lution gegen das Wesen der Tradition vortrug, jener deutsche Reformation für den Werdewandel ehrwürdiger Tradition forderte, unverkennbar Söhne einer Zeit, die freilich nicht begreifen konnte und nicht begreifen will, dass beide dessenungeachtet, ja vielleicht gerade deswegen Werkzeuge eines höher waltenden Zweckzusammenhanges geworden sind. Die hieraus notwendig folgende grundlegende philosophische Erkenntnis, welche zugleich eine eminent praktische Einsicht enthüllt, ist nun die: da Nietzsche und Marx in verzwicktestem Sinne und in dunkelster Zielfügung Werkzeuge und nur insofern Werkmeister waren, können sie niemals in unmittelbarer Schlichtheit oder gar traditionsbildender Kraft den nachfolgenden Geschlechtern geistige Urbilder und menschliche Vorbilder sein, wie sehr auch mancherlei Einzelzüge von ihnen ins dämonisch Uebermenschliche ragen. Hegel sah die Dämmerung. Marx und Nietzsche haben das Dunkel gesehen. Marx fand schon in den vierziger Jahren einen leidenschaftlich konstruierten Ausweg. Er hat die europäischen Massen auf diesen Weg zu locken vermocht, weil die Helle des Einganges in solchem Dunkel betören muss, indessen die Luftspiegelungen des naturalistischen Magiers paradiesische Scheinziele vorspiegelten, die schreckensvolle Erkenntnis jenes tiefsten Dunkels am Ende des Weges jedoch auf noch wer weiss wie lange Zeit hinausgezögert werden wird, da erst heute nach Ablauf von mehr als siebzig Jahren einzelne charaktervolle Einspänner und enttäuschte Kleingruppen dieses Dunkel aus negativen Symptomen zu ahnen beginnen. Russland war von jeher geheimnisvoll — und wer will gegenwärtig sagen, ob seinen marxistischen Machthabern jenes tiefste Dunkel in seiner äusseren Gestalt von Wirtschaftsverfall und Hungersnot nur eine zeitweilige Abkehr in Form innen- und aussenpolitischer Zugeständnisse aufgenötigt oder die endgültige innere Umkehr abgerungen hat? Wie verwirrt und hoffnungslos epigonenhaft bei uns die Dinge liegen, ist ein offenes Geheimnis bis tief in die Kreise der marxistischen Führer hinein. Aber aus solcher negativen Beschämung allein entspringt kein neuer Wille zu echter philosophischer Neudurchdenkung der Probleme und, was damit eng zusammenhängt, zu

gewissenhafter Resignation angesichts des quälenden Bezugsverhältnisses des Wirtschaftlichen, Gesellschaftlichen und Politischen zueinander. Was nun gar den religiösen Bereich anlangt, so täusche man sich nicht über mancherlei zweifellos sehr ernst gemeinte Versuche, in die aufgeklärte Begriffswelt des Marxismus ein religiöses Lebensmoment einzuführen. Es ist und bleibt unmöglich. Haben die Leute, die das versuchen, nicht so viel rationales Reinlichkeitsgefühl, dass sie die metaphysische Stillosigkeit ihrer widerspruchsvollen Ergänzungskünste beim ersten Ansatze spüren? Paul Göhres Buch „Der unbekannte Gott" ist der platteste Spätling aus dem trostlosen Zuge Feuerbachscher Religionstheorien. Wie ehrwürdig und unbewusst weise sind dagegen die schlichtesten Lehren der traditionellen Theologieen. Man muss sich wirklich wundern, dass dieser grundehrliche Mann nicht wenigstens die gefühlsmässige Unmöglichkeit der pantheistischen Plattheiten gewahr geworden ist, denen er offensichtlich zum Opfer fiel. Man lese sich die vorgeschlagenen Kultformen laut vor, und man wird nach kurzer Zeit mit traurigem Ekel feststellen, dass von Religion nichts weiter entfernt ist, als diese nichtssagenden Bildungsspiessbürgereien pantheistisch-monistischer Phraseologie[1].

Nur durch Grade der Sublimierung von der Anschauung Göhres getrennt ist Paul Tillichs Versuch, den er „Masse und Geist, Studien zur Philosophie der Masse" betitelt hat und mit dem zugleich das erste Heft der Schriften des Volksbildungsarchivs: „Volk und Geist", herausgegeben von R. von Erdberg, der Oeffentlichkeit übergeben wurde[2]. In den bizarrsten Begriffskünsteleien ergeht sich hier ein typisch massenfremder, konstruktiv phantastischer Immanenz-Theologe, der die Masse im revolutionär-dynamischen Sinne zum einzigen Garanten höchster Heiligkeit macht. Ohne die geringste phänomenologische Klärung, ohne jede Behutsamkeit historischer Blicksicherung, ohne Absteckung seines metaphysischen Begriffs-

[1] Paul Göhre: Der unbekannte Gott, Versuch einer Religion des modernen Menschen, 1919; Kultformen: S. 130—141.

[2] Verlag der Arbeitsgemeinschaft, Berlin und Frankfurt a. M., 1922, 55 S.

massivs und ohne die leiseste religiöse Angst vor seinem dialektischen Vorhaben prägt Tillich einen Massenbegriff, der, obwohl er weder dem ewigen Gegenstand: Masse abgesehen ward, noch auf die Vielform gegenwärtiger Massenstufung zutrifft, gleichwohl zentral auf die revolutionäre Masse des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zugeschnitten ist. An anderem Orte werden wir diese logische Erschleichung in ihrem dünnen Netzwerk pünktlich nachweisen. Hier mag es genügen darauf hinzuweisen, dass Paul Tillich einen Begriff der Uebermasse derart statuiert, dass sie als autochthoner Träger aller entscheidenden Menschheitsbewegungen zu gelten hat. Damit verflüchtigt sich für ihn die bei aller Stufung bestehende Polarität von Masse und Gemeinschaft, von Vereinzelungswesen und Einzelwesen, von Gesellschaft und Staat, von Rasse und Stamm, von Volk und Nation, von Klasse und Stand, von Verband und Genossenschaft. Immerhin ist die fünfundfünfzig Seiten starke Broschüre ein Spätsymptom des Expressionismus, der wesentlich nur die Endform des Naturalismus bedeutet, insofern als in dem Tillichschen Begriffswirbel jeder Begriffsgegenstand eine augenblickliche, nicht selten überraschende Deformation erhält und damit aller seit Wilhelm Dilthey und Franz Brentano wieder verlangten und geübten Gegenstandstreue systematisch aus dem Wege gegangen wird. Unter solchen Umständen kommt es zu dem keineswegs „tief paradoxen Satz von der Heiligkeit der Masse", weil dieser Satz, was Tillich völlig übersehen hat, ein selbstverständlicher Folgesatz, ja genauer gesprochen ein Zielsatz seiner pseudoreligiösen Grundvoraussetzungen ist. Es sind eben fünf Jahre her, da Rudolf Otto uns seine klassische Einzelbeschreibung über „Das Heilige" schenkte und damit eine vertiefte Neudurchforschung der religiösen Zentralphänomene eröffnet hat. Ist Tillichs Broschüre nicht bereits die entschlossene modische Abkehr von so strenger Arbeit? So übersieht er bei allen Beteuerungen gehaltgebender Irrationalität, dass sein Immanenzstandpunkt das Phänomen des Heiligen in einer Metaphysik des Unbedingten verdampfen lässt. Aber kann man denn wirklich aus einer dialektischen Verknüpfung des „unbedingt Wirklichen", des

„reinen Gehalts", der „Form", des „Schicksals" mit jenem konstruierten Gedankenunding genannt „Masse" Wertgefüge entwickeln, die mit diesen Axiomen kompossibel sind? Tillich unterwirft in durchaus lauterer Konsequenz die „vox dei" und die „vox diaboli" der „vox fati" und gibt in spätfeuerbachscher Irrung dem reinen Gehalt einen universal „formzersprengenden" Charakter ohne jegliche Entkräftigung etwa des Einwandes, dass jeder religiöse Grundgehalt in dem Masse „rein" ist, als er im strengsten Sinne Form darstellt. Spürt man der eigentlichen Innenstruktur des Tillichschen Denkens nach, so wird man in die Nähe jener späthegelschen Spekulationen geführt, von denen uns der in diesen Dingen kenntnisreichste Gelehrte Gustav Mayer jüngst in dem Abdruck des „Leipziger Konzils"[1] eine denkwürdige Probe vermittelt hat. Am Anfang und Ende solcher Betrachtungswege steht Karl Mennickes Behauptung, dass Karl Marx grundlegend und zentral durchgehend zum Typus des homo religiosus gehöre. Auch diese Behauptung entbehrt jeder schlichten Sinnklärung und wird durch eine solche durchgängig widerlegt. Nicht umsonst hat Ernst Troeltsch, der, wie er in seiner Untersuchung „Ueber den Begriff einer historischen Dialektik"[2] unzweideutig zeigte, ohne jede Voreingenommenheit den Marxismus durchforscht hat, auf die „offenbar in der Naturanlage begründete, fast völlige Empfindungslosigkeit für das Religiöse" im Wesen Marxens hingewiesen. Es versteht sich von selbst, dass solche gegensätzlichen Typendeutungen der Marxschen Gestalt, deren anderen Pol Friedrich Lenz[3] vertritt, indem er scharfsinnig die politische Grundstruktur des grossen Massencäsars aufweist, nicht lediglich innerwissenschaftlich von Bedeutung sind, sondern im Gegenteil universalkulturelle Tragweite haben und sogar von dieser philosophischen Fundamentalwertung aus die engeren wissenschaftlichen Deutungsakzente bestimmen. Wenn

[1] Arch. f. Sozialwiss., Bd. 47; vgl. desselben unentbehrliche Biographie über Friedrich Engels, 1. Bd., 1920.

[2] Hist. Zeitschr., Bd. 119, 120.

[3] Friedrich Lenz: Staat und Marxismus, 1921; die zweite Auflage des Buches ist erschienen.

Eduard Spranger an bedeutungsvoller Stelle von der Strukturlosigkeit[1] des Bewusstseins sprach, die hinter dem Schlagwort Sozialismus liege, so ist in einer solchen andeutenden Bestimmung ein sehr vordringlicher Aufgabenkreis kulturphilosophischer Universalarbeit eröffnet. Hat vielleicht Friedrich Nietzsche, der selbst noch im Irrtum meisterliche Psychologe alles Maskenhaften, eine sehr tief angelegte Verhüllungsstruktur des Marxismus andeuten wollen, als er die vorahnenden Worte jenes lapidaren Satzes aussprach: „Der Sozialismus ist bloss ein Agitationsmittel des Individualismus."?

Wäre nicht das Doppelproblem und das Gegenschicksal Nietzsche und Marx eine erste unerhörte, explosive, überwältigende Weltform unserer eigenen Problem- und Schicksalswelt, wir würden in einem Lagebericht über die gegenwärtige deutsche Philosophie nicht in diesem Mass und überhaupt nicht so bei der Darstellung und Dauerwirkung beider Männer verweilen. Aber man sehe sich nur mit messendem Blicke in der Runde unserer einschneidendsten deutschen geistigen Produktion um, und man wird auf zwei durchaus verschiedenwertige und trotz wiederum äusserer Berührungsstoffe und Berührungsformen nur scheinverwandte Gestalten stossen müssen: Max Weber und Oswald Spengler. An dieser Stelle sei nur folgendes vorweggenommen. Max Weber kommt aus der historischen Schule der deutschen Nationalökonomie her[2] und macht sich in äusserst fruchtbarer Art bestimmte wissenschaftliche Denkgebilde der Marxschen Oekonomik und Soziologie zunutze, um aber nun, geschärft durch den unfruchtbaren Dogmatismus der materialistischen Geschichtstheorie, das Unterbau-Ueberbauverhältnis zunächst der kapitalistischen Wirtschaftsform einer grossartigen, beispiellos universalen Untersuchung zu unterziehen. Die Antwort ist bekannt und hier nicht auszuführen. Aber dass

[1] Eduard Spranger: Lebensformen, 2. Aufl., 1921, VIII.

[2] Webers: Römische Agrargeschichte, 1891, ist August Meitzen, dem grossen Wirtschaftshistoriker und Statistiker, gewidmet. Savigny, Rodbertus und Mommsen gelten Weber sodann als Meister und Lehrer. — Durch lediglich konstruierende Soziologie hätte es Weber nie zur Schärfe und Bestimmtheit seiner Dreigliederung der Herrschaftsformen gebracht.

Marx so mittelbar zu einer Religionssoziologie des Kapitalismus und weiterhin zu einer Wirtschaftsethik der Weltreligionen[1] Anstoss, Auslösung und ermahnender Gegenwurf geworden ist, — dieser Umstand zeigt die tief und gewaltig umkämpfte Gegenwart Marxens an. Oswald Spenglers Werk ist undenkbar, ja eigentlich unfassbar ohne den Vorgang und stets gegenwärtigen Hintergrund Friedrich Nietzsches. Die mächtige Augenblickswirkung, die übrigens auch von seiner politischen Kampfschrift: „Preussentum und Sozialismus", einem ebenfalls ohne Nietzsche undenkbaren Buch, ausgegangen ist, hat die Dauervorwirkung Nietzsches zur schlechthinnigen Voraussetzung. Der Unterschied einer plastischen und faustischen Kultur, die verführerische Analogie der Jahreszeiten im Kulturwerden, die innere Doppelstellung zur Technik als Verfall und zur Technik als Machttat, die ausserordentliche Betonung der Kunstgeschichte, vor allem der barocken und romantischen Musik, die tiefe Doppelsymbolik des deutschen Wesens, erblickt an der Gestalt Goethes und am „preussischen Soldaten", und nicht zuletzt die unsentimentalen Sorgen um die tiefere Lebenszukunft des Arbeiters vergegenwärtigen diesen Zusammenhang ganz unzweideutig. Ausserordentliche Denkverschlingungen treffen wir nun in der ungemein feingeschliffenen Lebensarbeit von Ferdinand Tönnies an, der vor allem neben Marx selber auf den von dem jungen Marx bereits eigentümlich gekannten Thomas Hobbes zurückgreift. Seine nicht ohne tiefe, ergreifende Melancholie begleitete historische Soziologie einer Entwicklung der Gesellschaft aus der Gemeinschaft hat dessenungeachtet geheimnisvolle Wertungsbezüge zu jener besonders asketischen Schaffenszeit Nietzsches, die man mit einem Notwort die positivistisch-skeptische genannt hat. Es würde den Rahmen unserer Umschau überschreiten, wollten wir noch auf die sehr starken westeuropäisch-soziologischen Wirkungen Friedrich Nietzsches — man denke etwa an Ernest

[1] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 1920/21, Verl. Mohr, Tübingen. Ein unvergleichlich grossartiges Werk universaler und zugleich intimster Geschichtsbetrachtung.

Seillière[1] — eingehen. Nur noch einige Namen mögen diese sehr unvollständige Skizze der Auswirkung Nietzsches beschliessen: Stefan George und die zahlreichen von seinem Lebensernst bekehrten, von seiner Lebensstrenge bestimmten geistesgeschichtlichen und geistessystematischen Denker: Friedrich Wolters, Kurt Hildebrandt, Friedrich Gundolf, Ernst Bertram, Erich von Kahler, Herman Schmalenbach, sodann Georg Simmel, Kurt Breysig, Rudolf Pannwitz und endlich als Schüler und zugleich Gegner Nietzsches Max Scheler.

Je mehr ein unbeirrtes Denken allem Gewölke augenblicklicher Begriffsbildung abhold wird und die Schnitt- und Scheidelinien der Gegenwart, von aller Zufälligkeit gereinigt, als ewige Merkmale echter Wesensentscheidungen begreift, desto weniger trösten alle diejenigen Harmonisierungen, welche diesen eisernen Schnitt um keinen Preis sehen wollen und mit irgendeinem goldenen Schnitt, einem verdeckenden Wohlverhältnis, nur zu schnell bei der Hand sind. Weil aber nun Karl Marx und Friedrich Nietzsche, mögen sie in allem Peripherischen uns nicht selten fremd, feindlich und sogar abgeschmackt erscheinen, einmal wegen ihrer gewaltsamen Harmonisierungen, dann aber auch, und dies in unendlich viel tieferem Masse, wegen der durch sie vergegenwärtigten Konfliktgehalte klärende Nothelfer unserer eigenen Armseligkeit bedeuten, so verfolgen sie uns mit Recht bis in die tiefsten Schlupfwinkel unseres durch und durch epigonenhaften Denkens. Vielleicht liegt gegenwärtig das Jugendliche oder das erste Vorgefühl davon nur darin beschlossen, dass wir in diesem Epigonentum zweierlei in unlöslicher Verbindung empfinden: eine Verantwortung solcher Konfliktüberlieferung, nicht -tradition, gegenüber und anderenteils, dass nur die eine Tradition sehen, welche eine Tradition haben, die aber nur eine Tradition haben, welche mehr als formelhafte oder phantastische Zukunft sind. Wir könnten mit leichter Mühe zahlreiche Vertreter der Weltweisheit im gegenwärtigen Europa und vor allem in Deutschland aufweisen, die von dem besessen sind, von welchem Karl Marx in dämoni-

[1] Ernest Seillière, Der demokratische Imperialismus, 2. Aufl., 1911 (übersetzt von Th. Schmidt).

scher Weite besessen war: von einer Weltformel, mag sie nun mehr als Weltwesensformel oder als Weltveränderungsformel interpoliert werden. Aber diese formelhafte Zukunft, die durch solche Versuche beabsichtigt wird, ist keine Zukunft; denn sie ist der Abbruch einer Reihe, die ja doch nicht abgebrochen wird, und sie ist zumeist der Abbruch nur einer einzigen Reihe, welche ohne ein Netz tausendfältiger gleichsam paralleler und schneidender Reihen nicht nur gleichsam, sondern durchaus buchstäblich in der Luft hängt. So zeigt uns die Gestalt Karl Marxens die Tendenz einer für uns toten Zukunft an: es ist die Tendenz der Mathematisierung des Denkens, Gestaltens, Normierens, Bedürfens, kurz des gesamten Lebens, und wiederum wird man mit Staunen sehen, wie diese Tendenz der Mathematisierung als ein Ausläufer der Tendenz der Logisierung, gleichsam als ein Endling der ganz anders gemeinten Lullischen Kunst, zwar auf ganz verschiedene Art und in ganz verschiedener Tiefe von Tönnies, Weber, Spengler einmal als eine unvermeidliche Denkverpflichtung aufgegriffen und ausgestaltet wird, dann aber — und hierin liegt mehr als eine wissenschaftliche Technik, nämlich eine philosophische Entscheidung — als das unentfliehbare zentrale Entwicklungsgesetz der europäischen Kultur ausgesprochen wird. Auch das ist bezeichnend, dass alle diese Männer mehr oder weniger sich des Machtcharakters einer solchen Lebensmathematisierung theoretisch oder politisch bewusst geworden sind. Carl Friedrich Gauss, Bernard Bolzano und Georg Cantor haben dagegen die irdische Machtfunktion der Mathematik zwar durchaus anerkannt, so vor allem Gauss, aber nie der tiefen, andachtsvollen Versenkung vergessen, welche dem unabsehbaren Reich mathematischer Gegenstände entspringt. Ja selbst Gauss, der „princeps mathematicorum", schreibt in sehr bezeichnender Wortprägung an Bessel am 9. April 1830: „Wir müssen in Demuth zugeben, dass wenn die Zahl blos unseres Geistes Product ist, der Raum auch ausser unserem Geiste eine Realität hat, der wir a priori ihre Gesetze nicht vollständig vorschreiben können." Dagegen Karl Marx! Einer seiner Schwie-

gersöhne, Paul Lafargue[1], berichtet, dass Marx in der höheren Mathematik die dialektische Bewegung in ihrer logischsten und zugleich feinsten Form wiederfand und für ihn erst dann eine Wissenschaft wirklich entwickelt war, wenn sie dahin gelangt war, sich der Mathematik bedienen zu können. So soll Marx — immer nach Lafargue — eine sehr denkwürdige Arbeit über die Infinitesimalrechnung geschrieben und immer ernsthaft die Ausarbeitung einer Logik und Geschichte der Philosophie beabsichtigt haben. Damit vergleiche man den halb dämonischen, halb sportlichen Wissenschaftsvoluntarismus, mit welchem Max Weber in seiner hinterlassenen Studie über die Musik[2] auch in dieser kulturellen Sonderentfaltung auf Schritt und Tritt den Leviathan der Rationalisierung hat nachweisen wollen. Uebrigens halten die kundigsten Männer der hier einschlägigen Musikbetrachtung diese Studie zwar für ein Meisterbeispiel der Erwerbung eines dem Autor im Grunde fremden Wissensstoffes, wenn sie auch in vielem zwar durchaus Strittigem zu der Einsicht gekommen sind, dass hier dem ungeheuren Gelehrten — an sich eine Bagatelle — die eigentliche Gegenstandsvertrautheit fehle. Höchst paradox nun gar mutet Oswald Spenglers durchaus positivistischer, geradezu comtistischer Wille zur exakten Geschichtsprognose an, da seine emanatistische, goethisch gedachte Kulturgeistlehre eine solche Rationalisierung ebensosehr verwehrt wie sein Modell, die romantische Volksgeistlehre.

Oswald Spengler ist aber auch zu gleicher Zeit Zeuge und Opfer einer anderen philosophischen Tendenz, welche das nie wieder gutmachen kann, was die philosophische (nicht die streng einzelwissenschaftliche) Mathematisierung schadet. Das ist die Tendenz der Aesthetisierung. Es wäre verderblicher Irrtum, zu glauben, die Aesthetisierung sei ausschliesslich der Einbruch künstlerischen Verhaltens in die strenge Geisteswelt. Denn einmal ist das künstlerische Verhalten auf seine Weise

[1] Paul Lafargue: Persönliche Erinnerungen an Karl Marx in: Die Neue Zeit, IX, 1. Bd., 10—17, 37—42.

[2] Max Weber: Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, mit einer Einleitung von Prof. Dr. Th. Kroyer, 1921.

ebenso streng und selbstgenugsam wie das intellektuale und dann begreift sich die besondere Art der jeweiligen Aesthetisierung aus der besonderen Notlage des jeweiligen Erkenntniskonfliktes mit dem Gegenstande. In der Tat: Mathematisierung wie Aesthetisierung sind beide Auswege oder Notmethoden, niemals also Zielwege oder Füllemethoden. Wir begreifen sie erst als zwar innerlich auseinanderstrebende, äusserlich dennoch einander helfende oder einander jeweils ablösende Notbewältigungen einer universalen Grundverlegenheit von säkularem Ausmass, wenn wir ihre gemeinsame geheimnisvolle Notgrundlage und zugleich immer Notfolge aufdecken: die Materialisierung. Oder ist nicht die Massenflut des Gegenständlichen, das Milchstrassengewimmel verschleierter und entschleierter Tatsachenmengen, ja der Universaldruck vorgegenständlicher Hyle, kurz: ist nicht Material, ob Feinstoff oder Rohstoff, ob fliessender oder starrer Stoff, zur wichtigsten rhythmischen Retardierung und zugleich dramatischen Stimulierung moderner Denkmühen seit Goethe und Kant geworden? Man missverstehe uns nicht, was die Grundabsicht der Aufweisung dieser drei Tendenzen anlangt. Auf die Formulierung geben wir nichts, und die Formeln meinen wir nicht definitorisch, sondern, wenn das Wort erlaubt ist, infinitorisch. Wie soll man anders den problematischen Ausdruck und die polaren Offenbarungen einer Gesamtlage bezeichnen, die uns im Tiefsten, ihrer waltenden Wirklichkeit, nie als Begriff, sondern nur durch Begriffe erscheint und die sich gewiss — das glaube ich an anderem Orte zeigen zu können — als Auflösung jener geistigen Welt kundgibt, die Wilhelm Dilthey uns zum ersten Mal systematisch vorgestellt und klassisch als das natürliche System der Geisteswissenschaften bezeichnet hat. So sagt er: „Die ganze Entwicklung vom siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert ist in zunehmendem Grade von dem Begriff des Naturgesetzes beherrscht. Sie löst von ihm aus jede historische Gestalt auf, denn diese ist von diesem Begriff aus unverständlich. Sie zersetzt die Wertbestimmungen der Person, denn diese ist mehr als das Naturgesetz."

Der wundersam tiefe Blick Wilhelm Diltheys hat hier einen

geistesgeschichtlichen Gesamtverlauf mit unnachahmlicher Schärfe gesehen. Er endet seine Forschungen damit, dass er die Summe der „Konsequenzen des natürlichen Systems" zieht. Die zweite englische Revolution sei schon ganz von dem neuen rationalen Bewusstsein getragen gewesen. Die französische habe dann aus diesem die letzten zerstörenden Konsequenzen gezogen. Alle folgenden seien von ebendenselben Prinzipien bedingt. Das Ergebnis sei die „Auflösung der alten Gesellschaft", „aber sie (die naturrechtlichen Prinzipien) waren ausserstande, eine neue haltbare Ordnung zu bilden". Endlich: „Innerhalb des wirtschaftlichen Gebietes hat das natürliche System die furchtbare Konsequenz des Kapitalismus hervorgebracht. Das bewegliche Kapital ist innerhalb der modernen Rechtsordnung ganz so wie einst innerhalb der Ordnung des römischen Imperiums unbegrenzt in seiner Macht. Es kann fallen lassen, was es will, und ergreifen, was es will. Es gleicht einer Bestie mit tausend Augen und Fangarmen und ohne Gewissen, welche sich wenden kann, wohin sie will."[1] Diese Auslassungen aus den neunziger Jahren zeigen den der Romantik in ihrem Urgehalt treuen Dilthey auf den Wegen jener Kulturkritik und Wirtschaftskritik, mit welcher die Romantik in eminentem Sinne begonnen hatte. Man sieht: Marxismus ist kein Monopol auf antikapitalistische Werteinstellung, und der Kampf gegen das natürliche System macht nicht bei der Kritik des Radikalismus halt. Auch Nietzsches Kulturkritik erstreckt sich philosophisch durchaus einleuchtend auf Revolutionismus und Kapitalismus.

Das natürliche System hat sich also seit langem mit seiner universalen Auflösungsleistung selbst aufzulösen begonnen. Seinsbilder und Sinnbilder dieser Auflösung hiessen uns Mathematisierung, Aesthetisierung, Materialisierung. Im Glauben an das Naturgesetz in Natur und Geschichte, in Gesellschaft und Wirtschaft konvergieren und divergieren diese Tendenzen immer aufs neue. Der einzige Kant eröffnet denn auch nach schwersten inneren Kämpfen die Auflösung des natürlichen Systems, obschon er selbst noch tausendfältig in dasselbe ge-

[1] Wilhelm Diltheys Ges. Schr., Bd. II, S. 244—45.

bannt ist. Die Unableitbarkeit der besonderen Naturgesetze ist eine Tat, die von der Kritik der reinen Vernunft unmittelbar in die Kritik der Urteilskraft hinüberleitet und so ebensosehr der Forschung ihre Irrationalität zurückgewinnt wie der Kunst ihre freie Selbstgenugsamkeit durch den Genius. Dass es Kant nie eingefallen ist, aus der Erkenntnistheorie der Rechtswissenschaft seine Ethik zu begründen, ist selbstverständlich. Seine erkenntnistheoretisch ungemein fruchtbare Ding-an-sich-Lehre ermöglicht eine grossartige metaphysische Ethik. Die Lehre vom intelligiblen Charakter hat nichts mehr auch nur dem Scheine nach mit Naturgesetz zu tun. Endlich, nur wenn die Zeit kein Verstandesbegriff ist, ist in ihr Veränderung möglich, da deren Voraussetzung wiederum die „conjunctio praedicatorum oppositorum in eodem subjecto“ darstellt. Ohne diesen Ansatz ist Hegel undenkbar. Auch der Raum ist eine Einzigkeitsordnung bei aller dann erst möglichen Gleichförmigkeit wegen der Unkongruenz symmetrischer Gegenstücke einerseits und der durchgängigen Verschiedenheit der Oerter andererseits. Man weiss, wie Kant diese Betrachtungsweise des Raumes gegen Leibnizens Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden ins Feld geführt hat. Wie sehr er auch hierin ein Befreier vom naturphilosophischen Rationalismus war, ersieht man aus dem kurzen Satz, in dem er seine Stellung gegen Leibniz zusammenfasst: „Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur.“ Kant hat dem Naturgesetz den Frevel radikaler Absolutheit genommen, und Max Scheler übersieht, dass er ebenso wenig eine Tafel besonderer Sittlichkeitsgesetze entwerfen durfte.

Die Problemhäufungsstelle: Naturgesetz[1] ist also von tiefster Bedeutung für die Erkenntnis und Beurteilung der gegenwärtigen Philosophie; aber ehe wir der verwirrenden Augenblickslage, die ja ein blosser Durchgang ist, auch nur einen Blick schenken können, haben wir allen Grund, die bisher nur sehr

[1] Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Benno Erdmann, 5. Aufl., 1900, S. 257. — Diese Ausgabe der beiden Auflagen der Kritik ist m. E. die bisher übersichtlichste.

oberflächlich angedeutete innere Konfliktgeschichte in den entscheidenden Wendungen zu streifen.

In v. Sybels Zeitschrift — der jetzigen „Historischen Zeitschrift“ — veröffentlichte im Jahre 1862 Joh. Gust. Droysen einen in der ganzen Geschichte der deutschen Historik (nicht Historie) unvergleichlichen und unvergesslichen Aufsatz, in dem er H. T. Buckles „History of civilisation in England“, die bezeichnenderweise Arnold Ruge ins Deutsche übersetzt hatte, einer endgültig erledigenden Beurteilung unterzieht. Buckles barbarischer Naturalismus hatte alles geschichtlich Einzigmale und Wertgehaltige in einer Art Zivilisationsstatistik auszulöschen versucht, und Droysen begegnet dieser naturgesetzlichen Scheingeschichte auf die mannigfaltigste Art. Am erleuchtendsten ist jedoch folgende Erwägung: „Mag immerhin die Statistik zeigen, dass in dem bestimmten Lande so und so viele uneheliche Geburten vorkommen, mag in jener Formel $A = a + x$ dies a alle die Momente enthalten, die es ‚erklären‘, dass unter tausend Müttern zwanzig, dreissig, wieviele es denn sind, unverheiratet gebären, — jeder einzelne Fall der Art hat seine Geschichte und wie oft eine rührende und erschütternde, und von diesen zwanzig, dreissig Gefallenen wird schwerlich auch nur eine sich damit beruhigen, dass das statistische Gesetz ihren Fall ‚erkläre‘; in den Gewissensqualen durchweinter Nächte wird sich manche von ihnen sehr gründlich überzeugen, dass in der Formel $A = a + x$ das verschwindend kleine x von unermesslicher Wucht ist, dass es den ganzen sittlichen Wert des Menschen, d. h. seinen ganzen und einzigen Wert umschliesst.“[1] — Neunundfünfzig Jahre später spricht der weltberühmte Naturforscher Walther Nernst in seiner Rektoratsrede vom 15. Oktober 1921, die den Titel trägt: „Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze“, diese Worte: „So lehrt denn auch diese an Hand einer spezielleren Hypothese durchgeführte Betrachtung, dass unsere Naturgesetze zwar befriedigend genau uns statistische Mittelwerte liefern, dass aber eine völlig genaue Beschreibung der Einzelvorgänge uns verschlossen ist. Die gegenwärtige Sachlage lässt sich vielleicht

[1] Joh. Gust. Droysen, Grundriss der Historik, 1868, S. 54.

durch folgendes Beispiel am anschaulichsten erläutern. Es ist durchaus denkbar, dass eine Lebensversicherungsgesellschaft auf Grund sorgfältiger Statistik und unter wissenschaftlicher Berücksichtigung der gerade herrschenden hygienischen Verhältnisse mit grosser Genauigkeit die Zahl der Todesfälle pro Jahr in ihrem Bezirke anzugeben vermag; wendet sich aber das einzelne Individuum mit der Frage an die Gesellschaft, wie lange es noch zu leben hätte, so kann es keine Antwort erhalten."[1] Diese beiden Beispiele sind von fast beklemmender Gleichzieligkeit. Abgesehen davon, dass das letzte die unausgefüllte Kluft eines besonderen Erkenntnisverlangens aufweist, deutet das erste darüber hinaus mittelbar die ungeheure Tragweite praktischer Folgerungen an. Vor allem aber: ist das nicht das Anzeichen eines stark schwindenden Dogmatismus[2] in den Naturwissenschaften, eine freimütige Selbstbegrenzung der in diesem Wissenschaftsbereich gleichwohl königlichen Mathematisierung? Und dies alles dank eines freudigen Staunens

[1] Walther Nernst: Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze, Berlin 1921, S. 22—23, wieder abgedruckt in: Die Naturwissenschaften, X, mit einem Zusatz, dem wir zur Charakterisierung der Lage folgenden Passus (S. 495) entnehmen: „Wenn also wirklich die gegenwärtig mehrfach, auch von uns oben besprochene Auffassung, wonach nur statistische Mittelwerte des Geschehens unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugängig sind, sich als zu Recht bestehend erweisen sollte, so würde in der Tat ein gewiss auffallender, bisher kaum vorauszusetzender Parallelismus zwischen theologischer und physikalischer Auffassung zu konstatieren sein."

[2] Vgl. auch: Die Naturwissenschaften, X, S. 25—29: R. v. Mises, Ueber die gegenwärtige Krise der Mechanik. — Wir verweisen in diesem Zusammenhange auf das ausserordentlich klare Buch von Moritz Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, Springer, Berlin, 1918, das freilich mit echt historischer Problematik nichts anzufangen weiss und daher eben keine allgemeine Erkenntnislehre liefert. — Otto Thirring hat nunmehr im Verlage von Julius Springer, Berlin, ein klassisch-schlichtes Einführungsbuch in die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie unter dem Titel: Die Idee der Relativitätstheorie veröffentlicht. Jedem, der ernsthaft und ohne bestimmte mathematische Vorkenntnisse sich über Relativitätstheorie informieren will, sei dies Büchlein wärmstens empfohlen.

vor einer immer unermesslicher gewordenen Gegenstandswelt!

Das natürliche System als Weltanschauung hat bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein die mannigfaltigsten Denkgebäude hervorgebracht. Der französische Positivismus von Turgot bis Comte, der englische von Hobbes bis Spencer eröffnen trotz allem denkmonistischen Optimismus, trotz des konfliktfremden Ordnungsfanatismus immerhin mannigfache Eingeständnisse. Spencer stellt insofern einen sehr geläuterten Spättypus der allgemeinen englischen Kulturtradition dar, als er dem emotionalen Bereich des Seelenlebens weitreichende Autonomie einräumt. Denn die anglo-amerikanische Wesensstruktur hat am Ende des neunzehnten Jahrhunderts jenen bekannten Pragmatismus entwickelt, den man trotz mannigfaltiger Oberflächenplattheiten gerade in Deutschland nicht dann von der Hand weisen sollte, wenn man die tieferliegenden religiösen und weltanschaulichen Wertungshintergründe dieses Pragmatismus, der auf dem Kontinent eigentümliche und wertvolle Parallel- und Fortentwicklungen erlebt hat, eben noch keineswegs zu durchschauen sich bemühte. Denn mit der blossen Rede vom Westlertum, zu der freilich eine so ungeheure Gestalt wie Dostojewskij aus den verschiedensten Gründen ein wohlfundiertes Recht hatte, ist es nicht getan. Selbst Wilhelm Wundts viel vergötterte und viel belächelte induktive Evolutionsmetaphysik hat gerade so starke Anleihen bei der noologischen Zweckmetaphysik und der organischen Gemeinschaftslehre vor allem Otto von Gierkes gemacht, dass hier von einem strengen natürlichen System keine Rede sein kann.

Einzig und allein das Lehrgebäude des Marxismus ist allenthalben von den Grundmotiven des natürlichen Systems durchdrungen. Die Bedeutung der dialektischen Methode für die Ausgestaltung und Darstellungsweise des Ganzen kann gerade nach den ausserordentlich aufschlussreichen Untersuchungen Ernst Troeltschs[1] nicht bezweifelt werden. Allein weder ist die dialektische Methode hier dasselbe Denkmittel, das Hegel entwickelte, noch hat es zum Geheimgefüge des Ganzen jenen un-

[1] Hist. Zeitschr., Bd. 119, 120.

mittelbaren Bezug, der am imposantesten in der Hegelschen Weltgeschichtsmetaphysik zum Ausdruck kommt. Max Adler hat in seinen „Marxistischen Problemen" mit meisterhaftem Scharfsinn die marxistische Dialektik in geläuterter Form zu retten versucht, indem er einen essentiellen Nahzusammenhang von Marx und Kant konstruiert hat. Dieser Zusammenhang ist am Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts und am Beginn des zwanzigsten immer wieder erzwungen worden, ohne dass er dadurch einleuchtender geworden wäre. Freilich, wenn man den Marxismus als ein Summenganzes aus einer neuen Philosophie, einer neuen Soziologie und Oekonomik und nicht zuletzt einer neuen politischen Praxis auffasst, kann man sehr wohl bei der isolierten Analyse der einzelnen Summanden fixierte und fiktive Kantianismen herausbringen; aber das ganze Unternehmen ist grundsätzlich verfehlt, weil nicht einmal die Frage gestellt wurde, ob nicht die einzelnen Aussenwerke der marxistischen Dogmatik Glieder eines strategischen Grundplanes bedeuten, auf den es vor der Hand ausschliesslich ankommt. In der Tat: wir besitzen nur hier und da Ansätze zu einer evidenten Durchschauung des Wesensverhältnisses von natürlichem System und seinem psychodynamischen Universaltelos. Der Gedanke, dass die Menschheit sich nur die Aufgaben stelle, die sie lösen kann, das Postulat, dass alle Geheimnisse der Wirtschaft sich auflösen, wenn ganz bestimmte, der Wirtschaftswirklichkeit gegenüber fiktive Urgleichungen durch einen technischen Neubau der Gesellschaft befriedigt werden, die Meinung endlich, dass die Weltgeschichte in einen grundsätzlich bewegungslosen Endzustand der Privatgeschichte befreiter Einzelner einmünde, alle hohen Kulturen daher blossen Durchgangscharakter für eine Zukunftsgesellschaft haben, deren genauer Vorentwurf wegen der grundsätzlichen Berechenbarkeit aller Geschichte in allen entscheidenden Zügen hätte vorgelegt werden müssen, — dieser Gedanke, diese Forderung, diese Meinung verstehen sich in der Tiefe nicht von selber, sondern gehören verschiedenen Emanationsschichten und Zweckgehäusen des spätmagischen Cäsarismus an. Denn im lebendigen Fortgang des neuzeitlichen

Machtdenkens und vor allem Machtwollens blieb der grosse Satz, dass Wissen Macht sei, nicht ohne gleichzeitige Umkehrung, dass also Macht Wissen sei. Ja es fragt sich überhaupt, ob nicht bereits der erste Satz die Geheimstruktur seiner scheinbaren Umkehrung zunächst naiv und dann dämonisch maskiert.

Die öffentliche Meinung weiss von der Philosophie des Marxismus nicht viel mehr als eine übrigens auch sehr dunkle dogmengeschichtliche Herkunft und dogmengeschichtliche Fortentwicklung. Aber dass in ihr in unvergleichlicher Genialität Mathematisierung und Materialisierung zu ihrem Rechte kommen, dass nämlich neue Gegenstandswelten — so vornehmlich das Nebeneinander und Ineinander von Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte, welches übrigens der verspotteten deutschen Romantik in viel tieferer, wenn auch ungewappneter Weise vertraut war — dem Bewusstsein gezeigt werden und ein höchst kompliziertes System glänzend abgeleiteter Formeln diese Gegenstandswelten in ihrem Ansich zu enthüllen vermag, diese klassische Vollendungsform des natürlichen Systems wird entweder mit matter Liberalität als ein Fortschritt im unendlichen Vorwärts einer Teilstreckengeschichte der Menschheit vermerkt oder es wird vom Uranfang einer neuen Weltepoche mit Emphase geschwärmt. Denn man übersieht den freilich geheimnisvollen Umstand, dass der siegreiche Gang des Marxismus in Mittel- und Osteuropa jener dritten Tendenz verdankt wird, die wir die Aesthetisierung nannten. Das Kommunistische Manifest ist das klassische Weltgeschichtsgemälde für die philosophierenden Massen. Die Heilsgeschichte der Menschheit bedarf jenes ungeheuren Passionsspiels eines Proletariates, für das alle Geschichte bis zur Weltrevolution Vorgeschichte ist. Aber dieses Passionsspiel ist kein Erlösungstod, sondern ein Machtkampf, der nur durch die Eroberung des ganzen Planeten beendet werden kann. Die Mehrwertstheorie des Kapitals — eine durch und durch interne Angelegenheit einer durch und durch naturwissenschaftlich-naturgesetzlich operierenden Wirtschaftslehre — erscheint dem suchenden Blicke des Proletariats als Auflösung seines

Lebensrätsels, das so zum Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte wird. Der Proletarier vermag von seinem unmittelbaren Arbeitsplatze aus und aus diesem heraus sich im Ganzen und das Ganze in sich anzuschauen. Denn durch Denken kann er nicht den geringsten Teil des ihn berauschenden Systems durchdringen und nach Wahrheit und Irrtum entscheiden, von dem Ganzen selber und dessen Durchleuchtung und Bewertung vollends zu schweigen, da hierzu die allerwenigsten Menschen befähigt und von ihnen wiederum nur wenige berufen sind. Freilich handelt es sich beim Marxismus als philosophischem Massenwirkungsgebilde nur um die untere Form der Aesthetisierung: sie möge die psychomagische heissen. In ihr scheint immer ein doppeltes Bezugsverhältnis (nicht Beziehungsverhältnis) von Anschaulichkeit und Begrifflichkeit vorzuliegen. Sie ist entweder eine affektiv beruhigende Verbegrifflichung einer ewig rätselhaften oder rätselhaft gewordenen Anschauung oder eine affektiv und aspektiv beruhigende Veranschaulichung einer notwendig rätselvollen Begrifflichkeit. Vielleicht ist mit Hilfe dieses Klärungsbegriffes der Aesthetisierung die Rätselgestalt Rousseaus aufzuhellen. Jedenfalls scheinen die wundervoll feinen Andeutungen Eduard Sprangers[1], was die psychologische Sonderaufgabe: Rousseau anlangt, mit in diese Richtung zu weisen.

Die andere und unheimlichere Form der Aesthetisierung ist die logomagische. Während der psychomagischen Aesthetisierung ein harmonisierender Nahbezug zur Materialisierung und Mathematisierung eignet, bricht in dieser letzten Form mit ungeheurer Gewaltsamkeit ein konfliktgehaltiger Fernbezug, Gegenbezug zu den beiden Tendenzen aus. Alles was über der Grenze des banal Sagbaren, des schrittweise Denkbaren, des blickweise Schaubaren liegt, findet in dieser Art Aesthetisierung eine Form des Ausdrucks. Im europäischen Umkreis ist Heraklit das dunkle, in immer neue Zeiten hineinragende Denkmal. Die religiösen Ausformungen beschäftigen uns hier nicht. In Hamann setzt das Stammeln ein. In vielen Zungen

[1] Eduard Spranger: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1922, S. 20—22.

bemächtigt es sich der Romantik, und die Gegenwart erfährt es an und durch Nietzsche. Wenn Tatsachen und Begriffe, wenn Denkreihen und Zweckserien, wenn Deutungshäufungen und Gewissheitsschwankungen alle unmittelbaren Gegebenheiten unseres unbewussten und bewussten Lebens zu zersetzen und vor allem zu entwirklichen drohen, dann scheint kein Systemeifer zu helfen, keine Universalintegration des unendlich Differenzierten möglich zu sein. Spruchweisheit, Aphorismus, Essay und überhaupt lakonische Gedankenkonzentration erscheinen auf dem Plan. Aber die in ihnen geübte Grundhaltung kann darüber hinaus die Formen kontinuierlicher Darstellung bis ins Systematische hinein annehmen. Auf der anderen Seite hat diese Form in der hymnisch-metaphysischen Poesie ein unendliches Feld. Goethes Hymnus an die Natur, Goethes metaphysische Dichtung, Nietzsches hymnische Prosa in seinem Erstlingswerk und seine hymnische Rhythmik im Zarathustra stellen Erscheinungen solcher Art dar. Die gelehrte Philosophie des späteren neunzehnten Jahrhunderts hat wenig Augenmerk für die eigentümliche Natur dieser seltsamen Geistbildungen gehabt, und eine trockene Zunft hat in ihnen gelegentlich missmutig das Zwitterhafte hervorgehoben. Aber Nietzsche hat durch seine Schau- und Sprachkunst, die nicht zuletzt eine gewaltige Begriffskunst war, die Gebildeten der Nation für hohe seelische Dinge geschmeidig erhalten und ihnen die europäische Krisis durch zumeist unerhört kurze Zurufe präzisiert. Heute sieht eine ganze Generation, durch Nietzsches Mahnung geweckt, Goethes unabsehbare Weisheit als objektiven Gehalt, nicht nur als subjektiven Besitz. Oswald Spengler wurde nicht müde, in seinem Hauptwerk auf den Meister der Morphologie[1] hinzudeuten, und Heinrich Rickert eröffnet sein System der Philosophie mit einem unzweideu-

[1] Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes, I. Bd., 2. Aufl., 1919. — Vgl. Otto Selz, Oswald Spengler und die intuitive Methode in der Geschichtsforschung, 1922, der vom Standpunkt einer „kausalwissenschaftlich verfahrenden Entwicklungspsychologie" (S. 26) Spengler entgegentritt. Aber das Kausalitätsproblem in der Psychologie ist in entscheidender Hinsicht kontrovers und jedenfalls durch den Naturalismus verzerrt.

tigen Bekenntnis zu der denkenden, schauenden Allgewalt Goethes. Aber die Aesthetisierung im Werke Nietzsches ist gleichwohl durchaus tragischer Natur. Marx hat das Dunkel durch mathematisierende Tat- und Denkhelle verscheucht und ohne einen einzigen entscheidenden Dunkelzustand sein Werk und Leben in beispielloser Gradzieligkeit vollendet. Dadurch hat er jedoch die Massen nur in ein um so tieferes Dunkel gestossen, das indessen erst jetzt hier und da gespürt wird. Friedrich Nietzsche hat alles Dunkel und alle Helle in einem einzigen Martyrium seiner persönlichsten Geschichte, die er aber nur als allgemeinstes Schicksal zu empfinden vermochte, gesammelt. So nahm er alle Schmerzen der Zeit auf sich. Der Konflikt der Welt zentrierte in ihm. Marx sucht die Klasse der Leidenden auf und bestimmt allen Weltkonflikten einen und nur einen logischen Ort, entdeckt, wie er meint, die Fehlerquelle des Kapitalismus und bereitet siegesgewiss einen grundsätzlich konfliktlosen Endzustand der Menschheit vor. Gibt es Gegengestalten von einer Macht, die erschütternder, sinnbildlicher, mythischer ist? Marx — der unerschütterliche Weltankläger, ein Heros der Massen. Nietzsche — ein namenlos leidender, am Ende zerbrochener Selbstankläger, ein Märtyrer der geistigen Menschheit.

Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts[1] wäre Abmühung auf blossen Verlust und würde die Zeichen ihres Säkulums weder sehen noch erfüllen, wenn sie nicht aus eigener Regung einer fruchtbareren Konfliktschicht des Seins und Handelns sich naht, als es die Nietzsches und jene Marxens gewesen ist.

[1] Die vorliegende Darstellung wird als Teil in dem grösseren Zusammenhange einer kritischen Durchleuchtung der gegenwärtigen Philosophie erscheinen.

NEUERE KUNSTLITERATUR[1]

VON

KARL WITH

Die geistige Disposition einer Zeit spiegelt sich deutlich auf dem sogenannten Büchermarkt wieder, soweit die Schriftstellerei und Wissenschaft — was in letzten Jahren in erhöhtem Mass der Fall ist — in lebendiger Fühlung mit der Gegenwart stehen. Zweifellos besteht dabei die Gefahr einer Wertverminderung durch ausgenützte Konjunktur; aber das beeinträchtigt den Gesamtwert nicht, und es ist nun einmal das Zeichen unserer Zeit, dass Mitläufer und Unberufene sich breit machen. Gerade die Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Kunstliteratur — wie überhaupt schon die Bedeutung des Kunstbuches gegenüber literarischen Werken — sind als Symptom und als Abbild unserer momentanen Kulturlage und ihrer Bedürfnisse aufzufassen. Zur Aufgabe unserer Zeit gehört es, die Erde geistig in Besitz zu nehmen, die geistigen künstlerischen und menschlichen Werte aus dem Gesamtgebiete der Menschheitsgeschichte zu verarbeiten und in unser eigenes Bewusstsein überzuleiten, nicht im Sinne elektizistischer Internationalität, sondern im Sinne menschlicher und geistiger Universalität. Diese sogenannte Kunstliteratur ist keine nervöse Betäubung, ist mehr als ein „Reiseersatz", sondern unmittelbare Materialisation jenes Kulturprozesses, der die Geburt eines neuen Menschtypus bedeutet, und zwar des universalen Menschen, wobei die schöpferischen Kräfte vorerst auf die Erweiterung des Bewusstseins und auf die Vorgänge einfühlender Phantasie gerichtet sind.

Deutschland bildet dabei innerhalb des westeuropäischen Kulturkörpers das Zentralorgan, denn es ist am ehesten dazu befähigt, sich einer Gesamtheit anzugleichen und im Sinne gesteigerten Stoffwechsels die neuen und fremden Werte sachlich zu erobern und schöpferisch umzugestalten. Dazu kommt, dass wir durch den Krieg ausgehungert waren und zugleich visuell erwacht sind und menschlich weiter und robuster und empfänglicher wurden; einen neuen Spannungskoeffizienten erhielten, durch

[1] Abgeschlossen März 1922.

den unser Bewusstsein neue Möglichkeiten der Verlagerung und vor allem der Wertbildung und Distanzierung erfuhr. So ist auch letzten Endes dieser Prozess der Auseinandersetzung mit fremdem Kulturgut eine Auseinandersetzung mit uns selbst, um im Aufbau eigener Kultur — vielleicht über Asien oder Exotik — uns selber zu entdecken und zu finden. Als einen Vorläufer können wir dabei Humbold ansehen. Und auch heute erstreben wir wieder einen Ausgleich zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und künstlerischem Erlebnis.

Unter solchen Gesichtspunkten stellt sich die Kunstliteratur nicht mehr als ein Zeitvertreib, sondern als eine notwendige Aeusserung geistiger Kräfte dar, die in hohem Masse Eindrücke virginärer Art vermittelt hat. Noch absorbiert allerdings die rein sachliche oder die menschliche Aneignung der Materie die Hauptkräfte; oder die Neueinstellung, die bisher Verkanntes zurückgewinnt oder revidiert, verwirrt noch die Uebersicht, so dass der schöpferische Raum: zu vergleichen (im Sinne der Wiederkehr des seelisch Gleichen), zu destillieren und zu einer eigentlichen Fruchtbildung zu gelangen, noch zu beengt ist. Vorläufig aber — und das ist entscheidend — braucht unsere Phantasie alle diese meist fremden Sachwerte noch als Nahrung, und zwar um es noch einmal zu betonen, nicht aus Schwäche, sondern aus einer neuen inneren Weitung heraus.

Eine allgemeine Uebersicht, die vielleicht zugleich als ein kurzer Wegweiser gelten kann, lässt innerhalb der vielen Neuerscheinungen bestimmte Strömungen deutlich erkennen. Moderne, asiatische sowie alle solche Kunstäusserungen, die mehr der inneren Schauung als der sinnlichen Erfahrung entstammen, stehen im Vordergrund. Eine besonders bevorzugte Stellung nimmt dabei die Plastik ein, schon deshalb, weil sie vornehmlich Aeusserung einer Religiösität ist, und das moderne Empfinden stark religiös reagiert. Daneben — als Ausdruck bürgerlicher Lebenshaltung — die intime Kunst der Graphik. Architektur scheint dagegen zurückgedrängt zu sein. Ausgangspunkt ist mittelbar oder unmittelbar in den meisten Fallen die moderne Kunst, die selbst durchaus im Mittelpunkt steht. Eine zusammenfassende Darstellung moderner Kunst fehlt jedoch; denn Meier-Graefe ist lediglich Anwalt des Impressionismus und Burger fehlte die ordnende Ueberlegenheit. Dafür besitzen wir z. B. meisterhafte Monographien über die wichtigsten Künstler unserer Zeit, unter denen hauptsächlich Kirchner, Maillol und Kogan fehlen. Im Anfang mag Paula Modersohn-Becker stehen, deren stille, aufrichtige und schwerblütige Kunst immer mehr an Wert gewinnt und deren Leben Pauli[1] schildert. Wie

[1] Gustav Pauli, Paula Moderson-Becker. Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1919. — Briefe und Tagebuchblätter von Paula Moderson-Becker. Herausgegeben von Gallwitz, Kurt Wolff Verlag, München 1921.

die ihre ist auch die Kunst des Henri Rousseau für uns immer mehr ein Bekenntnis geworden der inneren Bescheidenheit und der zärtlichsten Liebe zum Menschen und der so schönen und wohlgefälligen Erde. In beiden lebt die Ehrfurcht vor allem Lebendigen, sei es eine Mutterschaft, ein Apfel, ein Karussell, ein Vogel oder was immer; nur dass bei Rousseau die sensitivere Sinnlichkeit und eine klügere Überlegenheit vorherrschen; denn seine Primitivität ist doch eine Form der Weltklugheit. Uhde[1] hat Leben und Sinn dieses Künstlers vollendet und voller Liebe dargestellt. Auf Paula Modersons schwerblütige Art folgt Noldes nordische Leidenschaft, Geist zu Materie zu kneten, Farbe in Glut zu setzen. Die Monographie von Sauerlandt[2] mit ihren grossen Tafeln ist wie ein lebendiges Denkmal, wenn auch die Farbe als Hauptträger Noldescher Kunst nur schwer zu missen ist. Der Text ist wägend und voller Wärme, deutet nicht herum, sondern stellt Noldes Kunst, deren Kraftquellen Meer und Bibel sind, mitten in das Erleben landschaftlicher Grösse hinein. Nicht ohne Trauer liest man Westheims Buch über Lehmbruck[3], das nicht „abschliessend" sein wollte, aber zu einem Nekrolog wurde. Geistige Qual und spirituelle Sehnsucht ringen um die schwere Form plastischen Ausdrucks; Befangenheit wird zur Schwermut; Inbrunst zur Trauer. Lehmbruck hatte einen weiten Weg zu gehen, vom dekorativen Naturalismus zu einer seelisch feinfühligen Ausdruckskunst zu gelangen, wobei Minne und Maillol bestimmend waren. Aber es fehlte ihm die Kraft und die Lebensdauer. Diesem Ringen, das so voll Zartheit war, wird Westheims Text gerecht, der immer von neuem die sublime Keuschheit und rührende Schweigsamkeit dieser Kunst umschreibt, ohne vorläufig ihr Ausmass krass zu umgrenzen. Als Fortsetzung dies Weges kann Archipenkos Werk gelten, in dem der spirituelle Gehalt, der anfänglich mimisch ausgedrückt wurde, erotisch verallgemeinert und dadurch sinnlich aufgefrischt wird, um dann zur gegenständlichen Ablösung zu gelangen. Aber auch dann ist es mehr die erotische Expansion, als grüblerische oder mechanische Skurilität, die zu den kühnen Formkombinationen führt. Die oft allzu leichte und mühelose Geschicklichkeit rückt aber auch eine dekorative Entspannung in bedenkliche Nähe. Jedenfalls ist das Buch von Däubler und Goll[4] nicht nur zur Einsicht in das künstlerische Werk von Archipenko wichtig, sondern überhaupt als Beitrag zum Problem plastischen Schaffens; oder muss man sagen plastischer Experimente? Mit Recht weist Däubler

[1] Wilhelm Uhde, Henri Rousseau. Kaemmererverlag, Dresden 1921.

[2] Max Sauerlandt, Emil Nolde. Mit 100 Tafeln. Kurt Wolff Verlag, München 1921.

[3] Paul Westheim, Wilhelm Lehmbruck. Mit 84 Abbild. G. Kiepenheuer, Berlin-Potsdam.

[4] Archipenko-Album. Mit Einführungen von Däubler und Iwan Goll und 33 Abbild. G. Kiepenheuer, Potsdam 1921.

darauf hin, dass neben Archipenko die Russen Kandinsky und Chagall für moderne Kunst sehr bestimmend waren. Der Problematik der Kunst von Kandinsky geht Zehder[1] nach, der hier den Sieg der absoluten Kunst sieht, als „bewegte Mannigfaltigkeit alles Lebens in der Dauer"; die einen „überwachen Seelenzustand darstellt, dessen Inhalt gleich wechselvoll und nur durch das Musikalische in den Künsten geweckt werden kann". Diese Theorien aber erweisen sich inzwischen doch nur als ein Durchgangsstadium. Jedenfalls ist hier — bei nicht unähnlicher Grunddisposition — ein Gegenpol zum Gestaltungsprinzip einer Moderson erreicht. Im Chagall[2] liegt so etwas wie eine Synthese: Das Alltägliche wird hier zum Wunder; eine phantastische Weite, die sich aber der Spannung der Realität nicht entzieht. Das gilt ähnlich vielleicht auch für Kokoschka, dessen innerlich reiches und fruchtbares künstlerisches Schicksal Westheim ausdeutet[3], ohne es klugerweise ausdeuten zu wollen. „Auch er hat erkannt, dass die Verinnerlichung und Vergeistigung . . . nur zu erreichen waren durch die Einbeziehung des Dinglichen in die Fläche." Also nicht durch Reduktion, wie Picasso zeitwillig versucht hat. Die seltsame Entwicklung dieses Künstlers ist an dem Buch von Raynal[4] abzulesen. Alles aber führt bei ihm doch letzten Endes wieder zur reinen Gestaltung, zur Malerei, weil Picasso die unbedingte malerische Qualität eigen ist. Neben diesen Künstlern wirkt dann Klee doch zu detailliert und ungehemmt; seelische Hieroglyphen, voller Reiz, die aber solche Vervielfachung, wie es das Oeuvre Klees zeigt, nicht vertragen. Von den ungerechtfertigt zahlreichen Arbeiten über ihn kommt das Buch von Zahn[5] in erster Linie in Betracht.

Von allgemeineren Werken über moderne Kunst und ihre Probleme sind von Bedeutung eigentlich nur die Arbeiten von Raphael. In „Idee und Gestalt"[6] stört leider sehr, dass die theoretischen Erörterungen an künstlerisch unzulänglichem Bildmaterial entwickelt sind; das Buch „Von Monet zu Picasso"[7] ist methodisch und thematisch — als Versuch einer Grundlegung des Schöpferischen — von grösster Bedeutung; zudem ist es in einer selten klaren Diktion geschrieben. Ganz unbefriedigend ist Hartlaubs

[1] Hugo Zehder, Kadinsky. Kaemmererverlag, Dresden 1920.

[2] Efross und Tugendhold, Die Kunst Marc Chagalls. G. Kiepenheuer, Potsdam 1921.

[3] Westheim, Oskar Kokoschka. Mit 62 Abbild. G. Kiepenheuer Verlag, Potsdam.

[4] Maurice Raynal, Picasso. Mit 95 Tafeln. Delphin-Verlag, München 1921.

[5] Leopold Zahn, Paul Klee, Leben, Werk, Geist. G. Kiepenheuer, Potsdam 1921.

[6] Max Raphael, Idee und Gestalt, Ein Führer zum Wesen der Kunst. Delphin-Verlag, München 1921.

[7] Max Raphael, Von Monet zu Picasso, Grundzüge einer Aesthetik und Entwicklung der modernen Malerei. Delphin-Verlag, München.

Buch über Kunst und Religion[1], dessen Text in einem Wust von Zitaten stecken bleibt, und dessen Abbildungsmaterial so ziemlich das Gegenteil von dem, was erwiesen werden soll, beweist. Eine Uebersicht über die moderne Malerei Hollands gibt Huebner[2]; aber diese Maler haben uns kaum etwas zu sagen; die Probleme, die für sie akut zu sein scheinen, sind für uns längst erledigt. Einen Auswahlband aus dem letzten Jahrgang des Cicerone stellte Biermann[3] zusammen, als instruktive Uebersicht über neue Arbeiten und Künstler. Nur gegen Erscheinungen wie Schwalbach, Rosam, Waske möchte ich protestieren. Inzwischen hat Meier-Graefe seine Arbeiten über die grossen Meister Cézanne und van Gogh neu herausgestellt; Courbets[4] rustikalem Künstlertum widmet er eine besondere Monographie, die voll Frische und Unbekümmertheit geschrieben ist. Von[5] Vollard ist eine liebenswürdige Plauderei über Cézanne voll persönlicher Erinnerungen erschienen.

Dies Ringen der modernen Kunst um eine eigenwillige Form als Symbolausdruck inneren Geschehens hat zum Erlebnis älterer Kunsterscheinungen geführt. Von Malern sind es hauptsächlich: Grünewald in seiner leidenschaftlichen Dynamik, Greco in seiner visionären Sinnlichkeit und Bruegel in der universalen Weite seines Empfindens; daneben Seghers graphisches Werk, das eine unheimliche, aggressive Form psychischer Erregtheit bedeutet. Von den zahlreichen Arbeiten über Grünewald sind die von Hagen und Niemeyer zu nennen. Hagen[6] entrollt die ganze verwickelte Problematik des Gesamtwerkes, das er ordnet, ohne die geistigen und künstlerischen Grundelemente zu übergehen. Nicht Willkür sondern „Die allerabgekürzteste Form“ ist ihm Grünewalds Diktion, voller Logik und Temperament. „Die mystische Abkehr von aller bloss sichtbaren Erscheinungswelt — an deren Stelle ein in sich gekehrtes verinnerlichtes visionäres Schauen getreten ist“; eine Kunst, die sich an das „dritte Auge“ wendet. Niemeyer[7] untersucht hauptsächlich

[1] G. F. Hartlaub, Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst. Kurt Wolff Verlag, München 1919.

[2] Friedrich Markus Huebner, Die neue Malerei in Holland. Mit 84 Abbild. und 80 Tafeln. Klinkhardt und Biermann, Leipzig 1921.

[3] Jahrbuch der jungen Kunst. Herausgegeben von Georg Biermann. Klinkhardt und Biermann, Leipzig 1921.

[4] Julius Meier-Graefe, Courbet. Mit 8 Lichtdrucktafeln und 106 Netzätzungen. R. Piper & Co., München 1921.

[5] Ambroise Vollard, Cézanne. Mit 24 Abbild. Kurt Wolff Verlag, München.

[6] Oskar Hagen, Matthias Grünewald. Mit 121 Abbild. R. Piper & Co., München 1922.

[7] Matthias Grünewald der Maler des Isenheimer Altars. Gemälde und Zeichnungen des Meisters mit einer Einführung von Wilhelm Niemeyer. Mit 21 einfarbigen Bildern im Text und 10 mehrfarbigen Bildtafeln. Furche-Verlag, Berlin 1921.

den Isenheimer Altar, aus dessen Formgestaltung er in bezwingender Sprache und philosophischer Biegsamkeit unmittelbar das sinntiefe Weltgefühl und die notwendige gesetzmässige Diktion abliest. Ein Buch, das über das behandelte Thema hinaus wichtige Aufschlüsse allgemein künstlerischer und menschlicher Art vermittelt. Dasselbe gilt von Fraengers Buch über Seghers[1], das voll schöpferischer Intuition, sprachlicher Lebendigkeit und literarischer Schulung nicht nur das Werk, sondern auch die seelische Disposition dieses — Strindberg ähnlichen — Künstlers schildert. Grecos Werk analysiert A. L. Maier[2], der diese Kunst der Sensation entreisst und neben historischer und formaler Darlegung zu einer Gesamterfassung kommt: Pathos körperlicher und geistiger Aktivität, von handwerklicher Gediegenheit, voller Dissonanzen, die aber nicht schrecken, sondern bannen; eine Traumwelt, die er mystisch im Sinne Goethes nennt. „Dem (Greco) alles Irdische Gleichnis ist — alles Unzulängliche unter seinen fiebernden Pinselzügen Ereignis wird.“ Ueber Bruegel liegt Hausensteins[3] erweiterte Fassung seiner älteren Ausgabe vor. Das bei Bruegel so reiche Thema führt Hausenstein nicht ab vom tieferen Sinn dieses künstlerischen Werkes, in dem eine ungeheure Welt so sachlich und grossartig enthüllt und entfaltet ist; voller Lyrismus und Diablerie, voller Detailreichtum, voll visionärer Naturalistik und unendlicher Weite. Höhepunkt sind die Landschaftsbilder in ihrer farbigen Tönung und kompositionellen Unermessenheit, die chinesischer Landschaftskunst so nahe stehen; „das Illustrative erweitert sich zuletzt zu jenem universalen Ton, den man die Quintessenz der Zeitstimmung, nein, Stimmung überhaupt, Empfindung, Seelenoffenbarungen nennen möchte“.

Ueber die religiöse Malerei früher Zeit liegen zwei sehr bedeutsame und schöne Publikationen vor: Die Bamberger Apokalypse von Wölfflin und das Werk über Toskanische Malerei von Sirén. In grossen Tafeln führt Wölfflin[4] die Blätter zur Apokalypse aus dem Kollegiatstift St. Stephan in Bamberg aus der Zeit um 1000 vor. Hier bot sich Gelegenheit, die älteren Urteile über solche „verschrobene, formlose und widerwärtige“ Kunst zu revidieren. Wölfflin geht der Absicht dieser flächig grossartigen, unperspektivischen und linearen Kunst mit ihrer

[1] Wilhelm Fraenger, Hercules Seghers, Die Radierungen. Ein physiognomischer Versuch. Mit einer farbigen Tafel und 41 schwarzen Abbild. Eugen Rentsch, Verlag, Erlenbach-Zürich 1922.

[2] August L. Mayer, El Greco. Eine Einführung in das Leben und Wirken des Domenico Theotocopuli genannt El Greco. Mit 74 Abbild. Delphin-Verlag, München.

[3] W. Hausenstein, Der Bauern-Bruegel. Mit 68 Abbild. R. Piper & Co., München.

[4] Heinrich Wölfflin, Die Bamberger Apokalypse. Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000. Mit 63 Lichtdrucken und 2 farbigen Tafeln. Kurt Wolff Verlag, München 1920.

grossen rhythmischen Disposition liebevoll nach. „Das Bild ist im erhöhten Masse als Einheit empfunden, mit Gefühl für das tektonische Gerüst und für die Spannungen zwischen Gefülltem und Leerem . . . Man wird nicht verkennen, wie sehr diese Kunst auf monumentale Wirkungen ausgeht." Sirén[1] erschliesst die bisher viel zu wenig beachtete Kunst der religiösen Malerei von Lucca, Pisa und Florenz aus dem 13. Jahrhundert bis einschliesslich Cimabue. Eine feierliche, schöne und ergreifende Kunst tut sich hier auf; voller mystischer Inbrunst und geheimnisvoller Zartheit. „Ihr Wert liegt in der individuellen Ausprägung der religiösen Emotionen, ihre Ausdrucksfülle hängt aufs engste mit dem Vermögen des Meisters zusammen, die Gefühle zu individuellen Akkorden zu stimmen. Sie sollen alle in gewissem Masse an die Gebrechlichkeit des Menschen erinnern, an seinen Kampf gegen die Triebe der Natur, sein Bestreben vor dem Göttlichen, sein Schuldbewusstsein, seine Sehnsucht nach einem Jenseits. Es sind Werke, die als Warn- und Weckrufe ergreifen können." Eine interessante Aufgabe wäre es, diese Malereien in Vergleich mit der buddhistischen Malerei Ostasiens zu setzen[2]. Den frühen Holzschnitt behandelt Pfister[3], leider in unzulänglicher und ganz kursorischer Art; zudem so flüchtig in der Auswahl, dass das Buch eine Enttäuschung ist. Auch droht bei solchen Kunstäusserungen — wie etwa auch bei den bäuerlichen Glasmalereien — eine Ueberschätzung, indem eine Primitivität gesucht wird, zu der die psychische Notwendigkeit fehlt. Eine geschmackvoll zusammengestellte Uebersicht über die Tafelmalerei der Gotik[4] bringt Hausenstein, deren bunte Mannigfaltigkeit er andeutet. Leider fehlt noch immer eine wirklich kompetente Arbeit über die Entwickelung der mittelalterlichen Plastik; wohl sind wiederum einige Detailarbeiten erschienen wie die von Picard und Lüthgen, aber von einem grosszügigen Erfassen der Grundprobleme und von einer künstlerisch überlegenen Vorführung des Materials sind wir leider immer noch weit entfernt geblieben. Hier wird es bald Zeit, über Asien Europa zu entdecken.

Es bleibt noch übrig, einiger Arbeiten Erwähnung zu tun, die sich auf den Bestand des schon länger bekannten Materials beziehen. An Monographien seien flüchtig die über Botticelli, Tintoretto, Parmigianino und Pierro della Franceska erwähnt. Eine sehr ansprechende Arbeit ist des weiteren das Buch von Walter Friedlaender

[1] Oswald Sirén, Toskanische Maler im 13. Jahrhundert. Paul Cassirer, Berlin 1922.

[2] William Cohn, Die Alt-Buddhistische Malerei Japans. Bibliothek der Kunstgeschichte Band 13. E. A. Seemann, Leipzig 1921.

[3] Kurt Pfister, Die primitiven Holzschnitte. Holbein-Verlag, München 1922.

[4] Tafelmalerei der deutschen Gotik. Mit 75 Tafeln. Erster Band der Sammlung „Das Bild. Atlanten zur Kunst". Herausgegeben von W. Hausenstein. R. Piper & Co., München 1922.

über Claude Lorrain[1], das als Gegenstück zu der grossen Arbeit über Poussin gelten kann. Seine stille und leidenschaftslose Landschaftslyrik tritt wohltuend in Erscheinung; das Schönste sind die Lavierungen in Biester oder die mit dem Pinsel hingewischten Blätter, die an Cézanne erinnern: „Claude kam es darauf an, durch Verteilung von grossen Flächen, von Licht und Schatten die Massen zu gliedern, auf diese Weise stets vom malerisch belebten Innern, nie von der Linie aus aufzubauen.“ Von der reichen Rembrandtliteratur sei nur erwähnt, dass das Buch über die Radierungen von Hamann[2] in neuer Auflage erschienen ist. Mit Recht sieht Hamann den Höhepunkt in den Arbeiten des letzten Jahrzehntes. Er liest aus dem historischen Ablauf zugleich die innere gesetzmässige Abfolge ab. Hamanns Schilderung ist erfüllt von gegenständlich reicher Beobachtung und feiner Kennzeichnung der formalen und technischen Elemente. Neumann bringt dann Rembrandts Zeichnungen in einem ansprechenden Buch. Auch Hagen zieht diese mit in den Bereich einer Darstellung deutscher Zeichner[3], zu denen er auch Bruegel und Eyck und Ostade rechnet. Diese an sich interessante Zusammenstellung mit Schongauer, Dürer, Altdorfer, Holbein, Chodowiecki u. a. wird aber nicht genützt, und führt zu keiner durchgreifenden Charakterisierung, so dass das ganze Buch etwas leer und unorganisch wirkt. Zum Gebiete der neuen Graphik liegt übrigens in dem Werke von Glaser ein äusserst wichtiger gross und klar durchgeführter Beitrag vor, der als grundlegend gelten muss.

Des weiteren mögen einige Bücher genannt sein, die sich mit grösseren Zeitabschnitten befassen. Die Arbeit von Schmitz[4], mit dem anspruchsvollen Titel: Die Gotik im deutschen Kunst- und Geistesleben, wird in keiner Weise der Aufgabe und diesem grossartigen Thema gerecht. In rein historischer Aneinanderreihung oder geschichtlich befangener Einstellung geht der Text an allen eigentlichen Problemen vorüber. Es ist schade um dies Thema und dies Buch! Dafür bietet das Buch von Weisbach[5] reichen Aufschluss über die geistige Situation des Barock, der hier in lebendiger Schilderung und zuverlässiger Klarheit mit der durch die Reformation erwirkten Gegenströmung in Verbindung gebracht wird. Methodisch ist von Wichtigkeit, dass es sich hier um reife Verarbeitung sachlichen Materials handelt und zur Bildung prinzipieller Begriffe

[1] Walter Friedlaender, Claude Lorrain. Paul Cassirer, Berlin 1921.

[2] Richard Hamann, Rembrandts Radierungen. Mit 139 Abbild. Bruno Cassirer, Berlin.

[3] Oskar Hagen, Deutsche Zeichner von der Gotik bis zum Rokoko. Mit 110 Abbild. R. Piper & Co., München 1921.

[4] Hermann Schmitz, Die Gotik im deutschen Kunst- und Geistesleben. Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1921.

[5] Werner Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Paul Cassirer, Berlin 1921.

übergegangen worden ist. Nach einer Einleitung über die historischen und psychologischen Grundlagen wird an Hand des bildkünstlerischen Materials den Grundbegriffen der Erotik, Mystik, Asketik und Grausamkeit nachgegangen, wobei sowohl das Allgemeine der Zeitstimmung klar zum Ausdruck kommt, als auch die einzelnen Persönlichkeiten — etwa Rubens, Greco, Bernini, Murillo — plastisch umrissen werden.

Die holländische Malerei des 17. Jahrhunderts fasst Roh[1] in einem vorzüglichen Buche zusammen, das über eine reich nuancierte Einzelanalyse die grossen Zusammenhänge nicht verliert; im übrigen auch gepflegt und überlegen in der sprachlichen Diktion ist. Als „Durchbruch durch den Barock" steht neben der antikisierenden Kunst Frankreichs (Claude, Poussin) vor allem die holländische Malerei des 17. Jahrhunderts, „die alles, Themenbildung, Erzählungsart, Bildbau, Lebensgefühl wieder niederband auf die Erde". „Es ist kein Zufall, dass gerade dem Holländer die entscheidende Rolle zugefallen ist. Seiner abwartenden Wirklichkeitsschau, seiner kontemplativen Passivität musste dieser selbstlose Dienst an den Dingen gelingen." Roh stellt dann die Probleme der Raumbildung, des Fernbildes, der Licht- und Schattengebung, der stofflich gegenständlichen Differenzierung in den Vordergrund. Alles das was eindeutig in der Landschaftsmalerei, dem Stilleben und dem Porträt abzulesen ist. In bemerkenswerter Schlichtheit glaubt Roh zu erkennen, dass die heutige Einstellung, die auf unerschütterte Transzendenz zielt, sich von dieser Kunst entferne, die von so ganz anderer Art ist: „Gelassenheit statt Willensspannung, Einfühlung statt Transzendenz, Formimmanenz statt Formhervorkehrung. In dem ewigen Streite zwischen Natur und Prägung, den alle Kunst zu lösen unternimmt, hat diese Malerei sich auf die Seite der Wirklichkeit gestellt". Roh aber zieht aus dieser Distanz seine besondere Klarheit und Vorurteilslosigkeit, und verweist auf das Amt des Historikers, „das Gedächtnis der Welt zu sein". Aber ich glaube nicht, dass diese künstlerischen Werte sich unserer Zeit entziehen; denn wir sind doch gerade daran, nicht mehr ein einzelnes gegen ein anderes auszuspielen, sondern überall nach dorthin offen zu sein, wo es sich um wahrhafte und primäre künstlerische Werte handelt, denen immer ein zeitlos-Unbedingtes zugrunde liegt, und die immer Ausdruck sind eines einzigen schöpferischen Willens. Und gerade das Experimentieren der letzten Zeit hat unser Gefühl und Verlangen nach Reife und Gestaltung geweckt und gesteigert. Bei der Gewinnung neuer Erlebniswerte soll es daher darum gehen, sich wirklich zu weiten und auszurunden, nicht aber von einem Pol zu einem anderen zu gelangen. Und in diesem Zusammenhange scheinen mir solche Werke, wie die über die holländische Malerei, gerade im gegenwärtigen

[1] Franz Roh, Holländische Malerei. Mit 200 Tafeln. Eugen Diederichs, Jena 1921.

Augenblick verheissungsvoll und wichtig. Das gilt auch von Schmidts Buch[1], über die deutsche Landschaftsmalerei von 1750 bis 1830, das eine Einseitigkeit moderner Einstellung korrigiert. Schmidt verfolgt die im Detail so reichen Wandlungen dieses Zeitabschnittes mit den verschiedenen Etappen idealistischer, realistischer und romantischer Auffassung. Schmidt hat dabei auch eine reiche Entdeckerarbeit geleistet. In einer gross angelegten Kunstgeschichte unterzieht sich Knapp[2] dem Versuch, zu einer neuen künstlerischen Kultur beizutragen. Er dringt von der einzelnen künstlerischen Erscheinung zu ihrem inneren Wert durch, gibt also stets auch eine persönliche Wertung, die um so stichhaltiger sein muss, je überlegener und weitsichtiger sie eingestellt ist; und da erfreut eine bis ins Polemische heranreichende Abweisung moderner Kunst in Bausch und Bogen keineswegs. Das grosse Werk erfordert eine besondere Auseinandersetzung; hier soll nur der Standpunkt des Verfassers angedeutet werden, der endlich einmal eine bewusste, universale Einstellung verrät bezw. fordert. Er sieht im historischen Wesen einen lebendigen Organismus; wobei er zwischen gestaltenden Persönlichkeiten als „Kraftzentralen" und dem Zeitgeist als „Körper" unterscheidet. Seine Aufgabe formuliert er allgemein folgendermassen: „Im schöpferischen Genius sehen wir die Personifikationen der Urkraft, des innersten Lebenstriebes der Menschen. Darum werden wir die schöpferischen Meister als die treibenden Kräfte besonders herausheben und ihre Individualität möglichst lebendig werden lassen. Aber auch die jeweiligen im Zeitgeist begründeten Zustände sollen zur Gewinnung eines klaren plastischen Aufbaues geschlossen behandelt werden." In bezug auf die bildende Kunst stellt er als Grundproblem „Die organische Fortentwicklung des Sehvermögens der Menschheit" auf, wobei er aber zwischen einer Richtung des objektivistischen Realismus und der subjektivistischen Stilisierung unterscheidet. Die Kunst des Abendlandes sieht er in bezug auf die Entwickelung als ein Wechselspiel zwischen verstandesmässigem Erkennen und sinnlich-gefühlsmässigem Erleben an. Der erste Band beschreibt weitausholend die Entwickelung vom architektonischen Raum, in dem das religiöse Jenseitsgefühl des Mittelalters seine Form gefunden hat, zur plastischen Form, als Ausdruck des individuellen Daseinsgefühles der Renaissance. Leider ist das dicke Buch recht unzulänglich gedruckt. Erwähnung sei weiterhin noch dem Buche von Jessen[3] über den

[1] Paul Ferdinand Schmidt, Deutsche Landschaftsmalerei von 1750 bis 1830. Mit 108 Abbild. R. Piper & Co., München 1922.

[2] Friedrich Knapp, Die künstlerische Kultur des Abendlandes. Band I. Mit 364 Abbild. Kurt Schroeder, Bonn 1921.

[3] Peter Jessen, der Ornamentstich. Geschichte der Vorlagen des Kunsthandwerks seit dem Mittelalter. Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1920.

Ornamentstich getan, in dem Jessen in liebevollster Kleinarbeit sein reiches Wissen ausbreitet, unterstützt durch reichhaltigstes Material — sowie des Büchleins von Waldmann [1], über allerhand Fragen aus dem Gebiete des Sammlerwesens, wie Bilderschicksale, Auktionen, Kunstpflege, Sammlertypen, Fälschungen, Entdeckungen; der anspruchslose Erzählerton nimmt diesen Skizzen alles „Zünftige“.

An dieser Stelle sei auch auf die Arbeit von Waetzold über die deutschen Kunsthistoriker und auf den Neudruck der Italienischen Forschungen [2] von Rumohr verwiesen, die beide aufzeigen, wie sehr das zwischen Kunst und Wissenschaft liegende Gebiet der Kunstgeschichte um Ausdruck ringt. Neben sachlicher Objektivation geht intuitive Analyse einher; heutzutage suchen wir den Typus des „schöpferischen Kunsthistorikers“, dem die Kunsterscheinungen notwendige Sachinhalte seiner eigenen Phantasie sind, und der vor allem der Gesamtheit der Kunst gewachsen ist, um zum Problem des Gesetzmässigen zu gelangen.

Es wurde schon erwähnt, wie nach dieser Seite hin in letzter Zeit viel Entdeckerarbeit geleistet worden ist. Gemessen an der Fülle der Europa betreffenden Kunstliteratur verschwindet jedoch das zum Thema aussereuropäischer Kunst Geleistete. Das Wichtigste sei hier noch kurz angeführt. Zur Kunst des Mittelmeerkreises ist die überraschende Arbeit von Bossert über die Kunst Kretas [3] zu nennen, der das Material übersichtlich zusammenstellt. Bossert entzieht diese Kunst dem ägyptischen Einfluss; das scheint wichtig: „Die ägyptische und kretische Kunst sind in ihren Hauptrichtungen so gegensätzlich wie möglich: der Aegypter ist nach der monumentalen und plastischen Seite hin veranlagt, der Kreter neigt zu zierlicher Kleinarbeit und malerischer Durchbildung.“ „Dieses Hinneigen zu einem edlen und, man darf wohl sagen, raffinierten Kunstgewerbe, dieses Sich-Ausleben einer bunten und erträumten Welt, die auf Bildern ein raum- und zeitloses Dasein führt, teilen die Etrusker mit den Altkretern.“ Bossert erfasst hier bereits die Beziehungen, die diese Kunst zur modernen — etwa eines Kirchner — hat, oder vorsichtiger gesagt, die vielleicht durch Kirchners nervöse Kunst uns menschlich nahegerückt wird. Es ist ein glückliches Zusammentreffen, dass mit diesem Buch über Altkreta ein solches über die Bildnerei der Etrusker [4] vorliegt, während die längst bekannten Bände von Fechheimer über die Gross- und Kleinplastik der Aegypter die Ver-

[1] Emil Waldmann, Sammler und ihresgleichen. Mit 52 Abbild. Bruno Cassirer, Berlin 1920.

[2] C. Fr. von Rumohr, Italienische Forschungen. Herausgegeben von Julius Schlosser, Frankfurter Verlagsanstalt A.-G., Frankfurt a. M. 1920.

[3] Helmuth Bossert, Alt Kreta. Kunst und Kunstgewerbe im ägäischen Kulturkreise. Ernst Wasmuth, Berlin 1921.

[4] W. Hausenstein, Die Bildnerei der Etrusker. Mit 66 Tafeln. R. Piper & Co., München 1922.

gleichssetzung nach dem Osten hin ermöglichen. In der etruskischen Kunst fällt — gerade im Gegensatz zu der unerhört geschlossenen und primären Kunst der Aegypter — ebenso wie in der von Kreta, das kleinteilige Raffinement eines bereits vielfältig und auch uneinheitlich verwürfelten Kulturzustandes auf, zumal die Kunst der eingewanderten Etrusker eine weite Entwickelung durchmachte, und zwar im Sinne einer folgerichtigen Entspannung und Abschwächung. Hausenstein skizziert das Geschick dieses Volkes, aus dem sich das Geschick dieser Kunst von selbst ergibt. Eine reine Ausbreitungskunst ist auch die der kleinasiatischen Hethiter, die Weber[1] in einem kleinen Buche einmal als Ganzes zusammenfasst. Gegenüber der mexikanischen Plastik etwa, erscheint diese Kunst der Hethiter trocken und in ihrer flächenhaften Bindung leer; das zeigen die Abbildungen in dem in derselben Serie erschienenen Buche von Lehmann[2], das endlich diese hochwertige Kunst allgemeiner zugänglich macht, wenn auch nur in einer kleinen Auswahl. Plastische Monumentalität steht hier neben zeichnerischer Phantasie und ornamentaler Fülle; hohe und angewandte Kunst sind nicht voneinander geschieden; plastische und ornamentale Form gleichermassen Ausdruck einer zwischendinglichen Symbolsetzung. Lehmann bahnt vorerst in seiner Schrift einen Weg zum geschichtlichen Erfassen dieses Volkes und seiner Entwickelung.

Neben der Kunst des Mittelmeerkreises und Mexikos ist weiterhin die von Südasien und von Ostasien in den Bannkreis allgemeineren Interesses getreten. Cohn bringt ein schönes Abbildungswerk über die indische Plastik[3]. Er umschreibt Hauptprobleme und Geschichte dieser Kunst; allerdings zur Hauptsache beschränkt auf Vorderindien. Indische Plastik bedeutet die sinnlichste und üppigste Veranschaulichung übersinnlicher Werte. Ins Menschliche abgemildert erscheint die indische Formgebung in der indojavanischen Kunst[4], die der Referent in einem Buche zusammengestellt hat, unter Berücksichtigung des seltsamen Wandels von indischer Kolonialkunst zu einer malayisch volkstümlich bedingten eigenen Formgebung, wobei aus dem sinnlich vollen, anschauungsreichen Bild ein strenges, architektonisches und symbolmässiges Gefüge geworden ist. Auch über die frühe buddhistische Plastik Ostasiens hat der Referent eine im Abbildungsmaterial reiche Arbeit beigesteuert[5] und die

[1] Otto Weber, Die Kunst der Hethiter. Orbis Pictus Band 9. Ernst Wasmuth, Berlin.

[2] Walter Lehmann, Altmexikanische Kunstgeschichte. Ein Entwurf in Umrissen. Orbis Pictus Band 8. Ernst Wasmuth, Berlin.

[3] William Cohn, Indische Plastik. Bruno Cassirer, Berlin 1921.

[4] K rl With, Java. Mit 165 Abbild. Folkwang-Verlag, Hagen 1920.

[5] Karl With, Buddhistische Plastik bis in den Beginn des 8. Jahrhunderts n. Chr. Mit 270 Abbild. Anton Schroll & Co., Wien 1920.

grundlegende Zäsur in der Entwickelung dieser Kunst aufzuzeigen gesucht. Ueber die unvergleichlich schöne Landschaftsmalerei der Chinesen verdanken wir Fischer[1] eine ausgezeichnete Arbeit, die Schönheit, Wesen und die philosophische Orientierung dieser Kunst klar und eindringlich darlegt. Wie in der ostasiatischen Plastik ist auch hier das Doppelmass sinnlicher Ausdruckstiefe und Weite vorherrschend. Um so überzeugender, als niemals die Spannung mit der dinglichen Welt aufgehoben ist, als Zeichen des grossen universalen Weltgefühles und einer in Gelassenheit ruhenden innerlichen Verbundenheit mit allem Sein. Weniger einsichtig ist die Arbeit von Kümmel, weil sie nicht das Ganze umspannt, aber das Ganze anzudeuten vorgibt. So tritt in ihr völlig unberechtigt die plastische Kunst zurück, wofür allerdings die bürgerliche Kunst der mehr kunstgewerblichen Erscheinungen voll gewürdigt wird.

Neben der Kunst dieser vier historischen Kulturkreise steht dann noch die Kunst der sog. Naturvölker. Bisher ist ernsthaft nur die Plastik in den Bereich der Untersuchung gezogen worden, während die Nutzstücke Angelegenheit der Ethnographie geblieben sind. Der Anstoss, der die sog. Negerplastik (übrigens eine denkbar ungenügende Bezeichnung) zu einem Objekt künstlerischer Erfahrung gemacht hat, ging von der jüngeren Generation der Künstler aus, die in ihrem Streben nach naturhafter Verankerung, nach Abbau sekundärer Hemmungen und im Verlangen nach intensivstem Ausdruck innerer Emotionen hier auf ein starkes Echo trafen. Dass aber moderne Kunst und diese Negerplastik letzten Endes nichts miteinander zu tun haben, geht aus meinen Andeutungen zu den Balibänden hervor; denn im einen Falle handelt es sich um den dämonischen Ausdruck panischen Erlebens, im anderen Falle um die nervliche Erregtheit geistiger Spannung. Aber die rein künstlerische Entdekkung dieser primären plastischen Formen ist von allergrösster Bedeutung geworden, nur wäre es durchaus falsch, dabei stehenzubleiben und diese Plastiken nur als formale Werte, abgelöst von ihrem — sagen wir ethnographischen Hintergrund — gelten zu lassen und sie nicht als Funktion einer Daseinsform anzusehen, die uns grundlegende Aufschlüsse über die Auseinandersetzung zwischen „Mensch und Natur" vermitteln. Massgebend für die Formulierung der plastischen Probleme sowie als Materialsammlung ist das schon während des Krieges erschienene Buch von Einstein[2]. Als Reaktion gegen ethnographische Verengung verzichtet Einstein auf jede nähere Kennzeichnung, kommt dafür aber zu prinzipiellen Feststellungen, besonders in dem Kapitel über kubische Raumanschauung. Derartige Feststellungen

[1] Otto Fischer, Chinesische Landschaftsmalerei. Mit 63 Abbild. Kurt Wolff Verlag, München 1921.

[2] Carl Einstein, Negerplastik. Mit 116 Abbild. Kurt Wolff Verlag, München 1920.

sind als Vorarbeiten zu einer prinzipiellen Untersuchung des Wesens der Plastik und der Entwickelung plastischer Anschauungen und Formulierungen von grosser Wichtigkeit. In diesem Zusammenhange möchte ich auf den Aufsatz von Niemeyer im Genius über Wesen und Wandlung der Plastik besonders hinweisen. In einem weiteren Büchlein über afrikanische Plastik[1] ergänzt Einstein das Material und gibt hier auch historische, oder besser gesagt, kulturgeographische und gegenständliche Einzelheiten. Diese Arbeiten werden übrigens wirkungsvoll unterstützt durch die literarischen Ausgaben des Verlages Diederichs, durch die Märchen aller Völker und durch das bedeutsame Material von Frobenius[2], dessen Büchlein Paideuma auch im Zusammenhang der hier behandelten Literatur von Wichtigkeit ist. Entschiedenste Verwahrung erfordern aber die Bücher von Hausenstein über Exoten und Barbaren und Klassiker, die willkürlich Abbildungen aneinanderreihen und dabei alle naturgegebenen Gesetze verwischen, wie die zwischen Asien, Südsee und malayischem Archipel. Das ist keine Weitung universaler Erfindung, sondern Unempfindsamkeit intellektueller Einstellung. Wir müssen aber auch fordern, dass alle unter den heutigen so schwierigen Verhältnissen erscheinenden Bücher nicht nur Bilderbücher bleiben, nicht nur vergängliche Leistungen sind, sondern stets Taten bedeuten, die von derselben inneren Notwendigkeit und Gewissenhaftigkeit getragen sind wie Kunstwerke.

[1] Carl Einstein, Afrikanische Plastik. Orbis Pictus Band 7. Wasmuth Verlag, Berlin.

[2] Die Märchen der Weltliteratur. Herausgegeben von Zaunert und von der Leyen. Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. Herausgegeben von Leo Frobenius. Eugen Diederichs, Jena. — Leo Frobenius, Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. C. H. Beck, München 1921.



GEISTESWISSENSCHAFTLICHE ERSCHEINUNGEN IN DER POLITISCHEN LITERATUR

VON

ALBERT DIETRICH

Krieg und Revolution haben das gesamtpolitische Gefüge des deutschen Staatswesens in einem Ausmass und Tempo verändert, dass die Wissenschaften nur mit Mühe das veränderte Bild in allen Einzelheiten zu beschreiben und zu durchdenken vermögen. Von diesem Gesichtspunkte einer Umregistrierung der uns umgebenden staatlichen und gesellschaftlichen Tatsachenwelt ist der Mut ausserordentlich zu begrüssen, mit dem der Verlag Rothschild, Berlin, das „Handbuch der Politik" neu aufgelegt hat und Gustav Fischer, der grosse staatswissenschaftliche Verlag in Jena, das „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" neu erscheinen lässt. Man unterschätze die Wichtigkeit solcher geistigen Verkehrswirtschaftsunternehmungen nicht. Der Berufspolitiker, der Journalist, der Studierende, nicht minder jedoch der Wohlfahrtspfleger und Verwaltungsbeamte, der Gewerkschaftsfunktionär und verantwortliche Volkswirt bedürfen statistischer Uebersichten, die ganz nahe an die Gegenwart herangeführt sind, und werden Wesensskizzen der Gegenwartslage sowie weiterführende Literaturnachweise durchaus willkommen heissen.

Natürlich muss in diesem Zusammenhange von den heute ganz unübersehbaren Einzelbereichen einer so gearteten Informationsliteratur abgesehen werden. Zu wünschen wäre jedenfalls eine grosszügig und technisch zweckmässig angelegte Bibliographie dieser politisch-geisteswissenschaftlichen Informationsliteratur. Bibliographie im Dienste der Befundkunde ist heute um so mehr zu fordern, als unsere praktisch zunächst unüberwindliche Abgeschnittenheit insbesondere von der englisch-romanischen Literatur sich in ihren katastrophalen Folgen bereits heute bemerkbar macht. Einen dankenswerten Anfang zu laufender Informierung stellt das „Politische Literaturblatt" dar, welches von der Deutschen Hoch-

schule für Politik (Berlin, Schinkelplatz 6) in loser Folge zwölfmal im Jahre herausgegeben wird. Jedem angezeigten Werke folgt eine ganz kurze Andeutung von Inhalt und Tendenz. Aber es sei gleich beim Beginne dieses „Wegweisers" kritisch bemerkt, dass solche kurzen Stichworthinweise, wenn sie nicht souverän gehandhabt werden, durchaus irreführen können. So erhalten wir auf Seite 8 über das Buch von G. D. H. Cole, der der Führer des Gildensozialismus in der angelsächsischen Welt ist, ein durchaus schiefes Bild, wenn von der „auf marxistischer Grundlage beruhenden" englischen Gewerkschaftsbewegung die Rede ist und der Gildensozialismus eine „Synthese" dieser (falsch gesehenen) Gewerkschaftsbewegung mit der syndikalistischen Theorie darstellen soll. Tiefer werden wir in die Tatsache einer zunehmenden Verflechtung von Politik und Geisteswissenschaften eingeführt durch den Umstand, dass sich das grossangelegte Sammelwerk des Verlages J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, „Grundriss der Sozialökonomik" steigender Benutzung erfreut, oder dass beispielsweise der von Heinrich v. Sybel begründeten, von Friedrich Meinecke und Fritz Vigener herausgegebenen „Historischen Zeitschrift" (Verlag Oldenbourg, München) wachsende Anteilnahme entgegengebracht wird.

Sinnbildlich für den Ausklang des 19. Jahrhunderts und den Antritt einer neuen Epoche sind die geisteswissenschaftlich-politischen Auswirkungen vornehmlich zweier Männer: Max Webers und Rudolf Kjelléns. Man wird nicht zu weit gehen, wenn man Max Weber als das rationale Gewissen der wilhelminischen Epoche bezeichnet. Er zeigte einem technischen Zeitalter die gewissensschweren Dauer- und Tagesprobleme der Politik als Technik. Er hielt der Präzisionswissenschaft und Präzisionswirtschaft unserer Tage das Ergänzungsbild einer leidenschaftlich ermittelten Präzisionspolitik vor Augen. Diese Erkenntnis mit allen ihr immanenten Forderungen erwuchs dem polyhistorischen Denker und empirisch äusserst exakten Forscher aus einem grossen Zwangläufigkeitsbilde der europäischen Kulturentwicklung als eherner Durchrationalisierung des gesamten Lebens. Ursprünglich dem alldeutschen Verbande angehörig und konservativer Wähler, wurde er als Freund Friedrich Naumanns und stiller Anreger seiner Publizistik ein vollkommen selbständiger Anhänger einer liberal gedachten deutschen Weltmachtspolitik. Die „Katastrophenpolitik" Wilhelms II. erfüllte ihn mit wachsendem Groll, der sich während des Krieges bisweilen zu fast verzweifelter Wut steigerte. Seitdem der Drei Masken Verlag, München, eine erste Probe seiner gesammelten politischen Schriften gegeben hat, erfährt ein breiteres Publikum in Deutschland — vornehmlich aus dem übrigens nur teilweise veröffentlichten Briefwechsel mit Friedrich Naumann — die ergreifende Macht seines hellsehenden Patriotismus. Während

Ernst Troeltsch in seinem erschütternden Nachruf in der Frankfurter Zeitung von dem unvergleichlich grossen Manne sagt: „Er war in der tiefsten Seele Politiker", möchte Karl Jaspers in seiner Heidelberger Trauerrede (Verlag Mohr, Tübingen 1921) dies verneinen (S. 18). Vielleicht hat Friedrich Meinecke gerade das politische Geheimnis dieses dämonischen Menschen entschleiert, indem er in vorsichtigster Abgrenzung einen andeutenden Vergleich mit Machiavell wagt. Überhaupt gehört der Aufsatz, der diese Betrachtung einschliesst, zu den lichtgebendsten Durchblicken, die bisher über das Werden und Weiten des deutschen Staatsgedankens der nachromantischen Epoche eröffnet wurden. („Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik", Historische Zeitschrift, Bd. 125, 29, II. Heft, S. 248—83). Eine gegenständlich anders bedingte Linie, die mit Hegel anhebt und mit Adolf Wagner abschliesst, legt Otto Westphal durch die Geschichte des Staatsgedankens im Deutschland des 19. Jahrhunderts, — wiederum ein Beweis dafür, wie fruchtbar und unentbehrlich die vor allem von Meinecke inaugurierte ideenhistorische Ergänzung und Vertiefung der rein politischen Geschichte geworden ist und weiter werden kann. („Bemerkungen über die Entwicklung einer allgemeinen Staatslehre in Deutschland", in: „Von staatlichem Werden und Wesen", Festschrift Erich Marcks zum 60. Geburtstage, Cotta 1921.)

Max Webers Grundthese einer gesamteuropäischen Rationalisierung, deren imposanteste Zusammenfassung diesem ebenso historisch orientierten wie soziologisch interessierten Universalforscher in der etwa 16 Seiten langen Einleitung zu seiner dreibändigen Religionssoziologie (Verlag Mohr, Tübingen) gelungen ist, bestimmt auch durchaus seine Theorie von den Grundlinien des Staates und der Gesellschaft des gegenwärtigen und kommenden Deutschlands. Indem er mit einem für deutsche Denk- und Anschauungsverhältnisse unvergleichlich scharfen Blicke die zunehmende Gewichtigkeit des Technischen in Staat und Gemeinde, in Wirtschaft und Erziehungswesen, in Wissenschaft und Kunst aufsucht und festhält, gibt er einen konstruktiven und ungeheuer instruktiven Aufriss von der politischen Maschinerie, an der der moderne Deutsche trotz aller sonstigen technischen Einstellung aus einem falschen Vertrauen zu den Dingen und aus einem ungerechtfertigten Zutrauen zu sich selbst, also ohne die Skepsis des Wissenden, vorbeigesehen hat. Im Bereiche dieses politisch-technischen Denkens ist Max Weber den schwärmenden Deutschen ein praeceptor Germaniae, und Meineckes Wort möchten wir freudig zustimmend verstärken, wenn wir kurzerhand vom deutschen Machiavell sprechen. Allein, wer nur die Technik sieht, sieht sie nicht, weil er ihren Gliedcharakter vernachlässigt, ihr Durchgangswesen vergisst, kurz die Hauptsache, ihren

eigentlichen Daseinszweck, nämlich ihre übertechnische Bedeutung übersieht. Das hat Max Weber in geradezu ungeheuerlichem Masse getan. Die tatsächliche Rationalisierung etwa unserer Staatsbeamten- und Privatbeamtenbürokratie ist nur von einer scheinbaren äusseren Undurchlässigkeit; in ihrem Schosse feiern die wildesten irrationalen Unter- und Gegenkräfte Orgien von ständig zunehmender Bedrohung des Ganzen. Man lese nur, wie Kurt Riezler im Märzheft der „Nation" (Verlag für Politik und Wirtschaft Berlin) über die Verödung der Aemter klagt, wie er die vielberedete Auflösung des Staates abwehrt, um eine trostlose „Versumpfung" zuzugeben, wie er vor allem im gegenwärtigen Parteienchaos erschrocken die alles umreissenden Kraftströme der Interessenverbände feststellt. Wird man angesichts solcher Verhältnisse wirklich die Hoffnungen Max Webers auf die rettende Kraft verantwortlicher Volksführer teilen können? Oder wird man andererseits glauben, dass eine machiavellistisch betriebene Arithmetik der Kompetenzen im unabsehbaren Reich der Aemterhierarchie die innere Heilung des deutschen Staatswesens auch nur von ferne bewirken wird? Max Weber hat durchaus übersehen, dass die entfesselte Rationalisierung von einem geheimen Urpunkte her eine ebenso entfesselte Irrationalisierung sich gegenüber sieht. Diese Verdunkelung einer gelassenen metaphysischen Gerechtigkeit nimmt dem politischen Fernwirken Max Webers wiederum alles Zukunftslicht und lässt ihn zu einem Modehelden derjenigen verweichlichten Kreise werden, denen dieser dämonische Mann innerlich am fernsten steht.

Während Max Weber eine historisch glänzend belegte Universaltheorie von der europäischen Rationalisierung entworfen hat, bemüht sich der schwedische Historiker Rudolf Kjellén um eine überall historisch teils fundierte, teils angewendete Lehre von der weltgeschichtlichen Organisierung, die den Staat als eine Lebensform, ja als die Lebensform unseres geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens sehen lässt. Wir verkennen keineswegs die Berechtigung der mannigfach geäusserten Bedenken, die gerade auf deutschem Boden gegen Kjelléns Grundriss eines Systems der Politik (Kjelléns Bücher sind im Verlag Hirzel in Leipzig erschienen) geltend gemacht werden können. So äusserte bereits im Kriege Peter Rassow in den „Preussischen Jahrbüchern" (1916, S. 293—303) einige durchaus beachtliche Bedenken, auf die übrigens Kjellén mehrfach eingegangen ist. Ueberaus merkwürdig ist es nun, dass der von ökonomischen und philosophischen Irrationalwertfragen leidenschaftlich durchwogte Max Weber sich in den Endstationen seiner faustischen Schaffensunruhe immer mehr auf die zweckrationalen Innexe inhaltlich unbefragter Wertreihen zurückzieht, während der unpolarischen, empirisch-rational-harmonischen Na-

tur Kjelléns der von hier aus fast überraschende Zugang in die organisch bedingte Dynamik des Staatsganzen als einer durchaus übertechnischen Welt möglich und nötig wurde. So entwickelte der grosse Schwede einen Urtypus des Staates überhaupt als der umfassenden Dauerform jeglichen Gemeinschaftslebens und versucht etwa in seiner Geschichte Schwedens oder seinen grossen Lagebildern der Gegenwart die geschichtlichen Abwandlungen und Schwergewichtsverschiebungen dieses unendlich mannigfaltigen Ganzen zu zeigen. Voraussetzung für eine solche tektonische Geschichtsbetrachtung ist die anschauungsgesättigte Behutsamkeit des historischen Forschens und eine nicht nur scheinbare Spielraumweite gegenständlich fundierter Denkgebilde. Festigkeit und Zartheit solcher strukturmässig ermöglichten, historisch einmaligen Linienzüge entwickelte jüngst Rudolf Kjellén in einem ungemein gehaltvollen Aufsatz im Maiheft der „Deutschen Rundschau“ (Verlag Gebrüder Paetel, Berlin): „Entwicklungslinien des schwedischen Parlamentarismus“. Die Deutung, welche in dieser kleinen Monographie den sechs Hauptkonstellationen der innerparlamentarischen schwedischen Entwicklung von 1905 bis 1921 gegeben wird, ist so vorsichtig und doch bestimmt angelegt, dass jeder Kenner unserer chronistischen Gegenwartsregistrierung und deren demagogischen Zerrdeutungen von der Fruchtbarkeit dieser makroskopischen Betrachtungsart sogleich gepackt und darüber hinaus zur Eigendurchleuchtung anderer Gegenwartsfragen unmittelbar angeregt wird. Blicken wir von hier aus noch einmal auf Max Webers wichtigste Befruchtung des politischen Lebens zurück, so bleibt ausser der glänzend durchgeführten, aber ins durchaus Fiktive gehenden Technologie der Politik jene Dreiheit von Herrschaftsformen übrig, die Max Weber mit den Namen der legalen, der traditionalen und endlich der charismatischen Herrschaftsform belegt hat. Durch diese drei Typen wird der historische Blick mit bisher unerhörten Aufmerksamkeiten betraut; indessen geben diese Masstäbe keinen Dauermassraum ab. Auch der praktische Politiker wird unendlich viel aus ihnen lernen können, ohne dass sein Zukunftswille oder seine Stellung zur Vergangenheit und Gegenwart irgendwie dadurch massgeblich bestimmt würde. Beide Männer aber sind in entscheidender Hinsicht Träger metaphysischer Welt- und Lebensanschauungen, deren Kampf auch die unmittelbare politische Zukunft in den verschiedensten Formen erfüllen wird.

Freilich der geisteswissenschaftliche Gegenwartskampf um die Bedeutung der verschiedenen politischen Strömungen zeigt dasselbe verworrene Gesicht wie unsere politische, wirtschaftliche und soziale Lage im allgemeinen. Ganz im Gegensatze zu den barocken alchimistischen Scheidekünsten, mit denen Max Weber wertfreie Wissenschaft und immer wertendes politisches Leben

gewaltsam zu trennen versucht hat, quirlt geistiges und politisches Leben in wunderlichen Augenblicksstrudeln ineinander. So wird dieselbe Erscheinung, etwa die Bedrohung des deutschen Staatsgefüges durch beginnende Wirtschaftsvertretung (provisorischer Reichswirtschaftsrat) und in Aussicht genommene wirtschaftliche Selbstverwaltung von den Vertretern eines zentralistischen Staatsabsolutismus (der sich heute sehr bezeichnender Weise vornehmlich in den Reihen der Demokraten und Sozialdemokraten erhält) ebensosehr verworfen, wie diese selbe Auflösungsgefahr von der Seite berufsständischer und rätegläubiger Gruppen als deutliches Zeichen einer zum Untergang ohnehin verurteilten staatlichen Lebensform begrüsst wird. Es versteht sich von selbst, dass hier alle wünschbaren taktischen Verschleierungen und Uebergänge in öffentlichem Gebrauche sind. Es kommt hinzu, dass man allerseits auf tiefere Fundierung der gegebenen politischen Tatsachen dringt, so dass sich eine heute schon fast unabsehbar gewordene, übrigens grösstenteils recht wertlose Literatur in geisteswissenschaftlich fundierter politischer Vertiefungsabsicht um die Erhellung unserer politischen Grundrätsel bemüht.

Es ist überaus merkwürdig und entbehrt nicht eines gewissen grotesken Zuges, dass sich gerade in den Kreisen der jüngeren Generation eine fast leidenschaftliche Kritik an dem vorgegebenen Volksgehalt des Preussischen Volksstaates entzündet hat. Wie eine tragische Vorahnung muten uns heute Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“, Verlag S. Fischer, Berlin, an. So hat Wilhelm Stapel, der Herausgeber des „Deutschen Volkstums“, sich einen weithingehenden Widerhall in den Kreisen auch der nationaldenkenden Angestellten- und Arbeiterschaft dadurch gesichert, dass er mit unendlicher Liebe und unentwegtem Weiterdenken der Probleme das, was Goethe die Volkheit genannt hat, nach Wesenskern und Wesensentfaltung, aber auch nach Wesenserkrankung und Wesensgefährdung dargestellt hat. So bereitet dieser trotzige Kämpe in seinem andächtigen Anschauen der Wesenheit des deutschen Volkes eine Art von Phänomenologie der Nation vor. So setzt er, nicht ohne die Gefahr einer stumpfen Abwehr, dem meist nur formal angeforderten staatsbürgerlichen Unterricht seinen Umriss einer „Volksbürgerlichen Erziehung“, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, entgegen. Solche Absichten können sehr ernsthaft gemeint sein, und es ist nicht gesagt, dass sie ohne weiteres zur sogenannten Romantik führen müssen. Man sei heute im Zeitalter der Demokratie so ritterlich, dass man einer leidenschaftlichen Volkstumsbewegung mit mindestens eben dem Respekt begegne wie etwa seinerzeit und vor allem jetzt den Vorkämpfern der Gewerkschaftsorganisation. Die Grenzen solcher vornehmlich gefühlsmässigen Volkserweckung liegen nicht nur im heutigen Staate, sondern vor allem im

Staatlichen überhaupt. Denn der Staat ist noch immer die Probe dafür gewesen, ob ein volkhafter Enthusiasmus sich zur nationalen Gestalt emporzubilden vermochte. Der blosse Ekel vor dem gegenwärtigen Staate macht zu Welthändeln nicht geschickter. Im Gegenteil sind wir verpflichtet, mit ingrimmiger Wachsamkeit die Wandlungen unserer weltpolitischen Verstrickungslage lebensmässig und schulmässig zu durchleuchten.

So beginnen denn auch in teilweise zusammengefasster, teilweise paralleler Arbeit überlieferte Wissenschaftsverbände wie neugegründete Forschungsgesellschaften mit der Zähigkeit deutscher Denkenergie jenen unseligen Frageknäuel zu entwirren, der vor allem aus dem Versailler Vertrage, seinen nachfolgenden Komplikationen und der Weltlüge von Deutschlands Schuld am Kriege zusammengeballt wurde. Von Forschungsanstalten seien hier nur genannt die „Zentralstelle für Erforschung der Kriegsursachen" und der „Arbeitsausschuss deutscher Verbände" in Berlin. Was die Weltkriegsliteratur anbetrifft, so sei auf die Stuttgarter „Weltkriegsbücherei" hingewiesen, die dem Forschenden ganz ausserordentliche Dienste zu leisten vermag. Was nun die historischen, juristischen und überhaupt staatswissenschaftlichen (mit Einschluss der Wirtschaftswissenschaften) Materialansprüche der sich mit der grosspolitischen Gegenwartslage beschäftigenden Forscher- und Praktikergeneration bezüglich des oben angedeuteten Arbeitskreises anbetrifft, so müssen wir mit Nachdruck auf die äusserst wertvollen Veröffentlichungen der Deutschen Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, Berlin, hinweisen. Dieser Verlag hat sich nach allen Seiten hin politische Unabhängigkeit gewahrt und ist weder durch eine Persönlichkeit noch durch eine Interessengruppe an bestimmte Veröffentlichungsziele gebunden. Seit dem Sommer 1919 gibt er die Veröffentlichungen der Reichsregierung heraus. Der Verlag darf sich rühmen, nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages der erste Verlag in Deutschland gewesen zu sein, der die Bedeutung der Frage der Schuld am Kriege als Friedensvertragsgrundlage bereits damals erkannte und dieser Frage systematisch seine Tätigkeit zuwandte. Denn wir vergessen heute zu leicht, dass in typischer Unorientiertheit für die deutsche Oeffentlichkeit die Schuldfrage erst durch die Londoner Konferenz in den Vordergrund rückte. So konnte das Auswärtige Amt schon im Herbst 1919 diesem Spezialverlag der Kriegsschuldfrage die Herausgabe seiner grossen vierbändigen Publikation zur Schuldfrage: „Die deutschen Dokumente zum Kriegsausbruch" und sodann die Veröffentlichung des zwanzigbändigen Aktenwerkes übertragen, das unter dem Titel: „Die Grosse Politik der europäischen Kabinette von 1871—1914" bereits in diesem Jahre zu erscheinen begonnen hat. Inzwischen veröffentlichte der Verlag eine Unsumme von jenen politischen

Lagebüchern, die das Problem von Krieg, Frieden, Völkerbund, augenblicklicher Rechts- und Wirtschaftslage an dem Punkte angreifen, wo es noch volle politische Aktualität besitzt, auch wenn es schon zum grossen Teile dem Bereiche der historischen Realität angehört. Für diejenigen, die ohne genaueste Sammlung und Durchforschung dieses Riesenstoffes ihre historischen, theoretischen und praktisch-technischen Arbeiten nicht ausführen können, sei noch darauf hingewiesen, dass nach dem Abflauen der politischen Autorenbücher die Verlagsgesellschaft im wesentlichen die beiden grössten Bezirke ihrer Tätigkeit systematisch ausbauen wird: das „Corpus der amtlichen Veröffentlichungen zur Vorgeschichte des Weltkrieges" und das „Corpus der Friedensverträge mit den dazu gehörigen Veröffentlichungen zur Geschichte der Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen".

Die Durchorganisierung und rückhaltlose Propagierung dieser weltpolitischen Materialkunde ist um so mehr zu wünschen und zu begrüssen, als diese Befundkunde wichtigsten, unentbehrlichen Stoff für die unterrichtliche Seite der weltpolitischen Erziehung des Deutschen darbietet. Seit Adam Müllers „Elementen der Staatskunst", deren akzidentielle Phantasmen kein Verständiger zu retten versuchen wird, fehlt uns jede umgreifende, wahrhaft philosophisch gebaute, politische Erziehungslehre. Dieser beklagenswerte Umstand wird jedoch nicht nur der Gärung unserer theoretischen und praktischen Pädagogik überhaupt verdankt, sondern er wurde von jeher durch eine Apolitie verschuldet, die ihren Ursprung in aussenpolitischer Blindheit und ihr Ende in aussenpolitischer Abhängigkeit findet. Angesichts der dogmatisch sehr exakten, philosophisch und historisch jedoch durchaus unzureichenden Arbeiten der Marxisten Max Adler, Karl Renner, Otto Bauer und Heinrich Cunow kann man sich der erschrockenen Frage nicht erwehren, wann diese klugen und erfahrenen Männer über die ewige Bedeutung der Aussenpolitik in der Geschichte zur Besinnung kommen werden. In dieser Frage liegt auch die Tatsache jener traurigen aussenpolitischen Rolle beschlossen, welche der mitteleuropäische Marxismus nach dem Antritt seiner innerpolitischen Herrschaft spielt. Diese Zusammenhänge hat bisher niemand schärfer dargetan als Friedrich Lenz in seinem nunmehr in zweiter Auflage erscheinenden Buche „Staat und Marxismus", Verlag Cotta, Stuttgart. Er versucht den Marxismus in weltgeschichtlichen Ansatz zu bringen, indem er statistisch die grosse Mächtekurve des anglofranzösischen Weltreiches mit der Niederlagenkurve des mittel- und osteuropäischen Marxismus vergleicht. Diese Methode ist ganz undemagogisch und überhaupt einwandfrei, weil dem Marxismus von vornherein das Charakteristikum: grosse Macht zugestanden wird. In grundsätzlicher Richtung, und darin allerdings sehr zentral, hat Othmar Spann

den Marxismus kritisiert, während seine positiven Forderungen, so vor allem in dem Werke „Der wahre Staat", Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, in der gegenwärtigen Epoche ohne recht sichtbare Mittel der Durchführung bleiben. Auf jeden Fall sind die vorsichtigen Deutungen gewisser Rechtswandlungen als Vorboten eines modernen Lehnsrechtes durchaus beachtlich. Die Rede, die Othmar Spann auf der letzten Tagung der Vereinigten Arbeitgeberverbände über den Marxismus und die Aufgaben der deutschen Wirtschaftsverbände gehalten hat, vermochte um ihrer unparteilichen und freimütigen Haltung willen bei den nüchternen Männern der Wirtschaft einen tiefen Eindruck zu hinterlassen. Denn Othmar Spann kennt auch einen Marxismus der Arbeitgeber. Jedenfalls wird es immer leichter sein, so universale Zwecksetzungen, wie sie Othmar Spann entwirft, in ohnmächtiger Skepsis zu belächeln und etwa nur der „gegebenen" Entwicklung der Dinge zuzuschauen. Das aber scheint M. Bonn in seiner Schrift: „Die Auflösung des modernen Staates", Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin, insofern in sehr erheblichem Masse zu tun, als er, eine klare Zustandsanalyse gegen die andere setzend, eigentlich doch nur ein Bilderbuch, aber kein Zielbild entwickelt und dennoch unausgesetzt die Entwicklung nach Wertmassstäben beurteilt, die selber nicht in ihrer Eigenproblematik vorgezeigt werden. Im Gegensatz dazu sei auf die behutsamen Linienzüge hingewiesen, mit denen Theodor Heuss „Die Krisis des Staatsgedankens" gelegentlich skizziert hat (in der Zeitschrift „Die Hochschule", 5. Jahrg., Heft 9/10). Ueberhaupt ist es begrüssenswert, dass in der deutschen Oeffentlichkeit das Problem der politischen Erziehung und Orientierung festere Formen anzunehmen beginnt. So hat der Mitarbeiterkreis des „Gewissens" das zweifellose Verdienst, noch mitten in den Revolutionswirren den Gedanken einer politischen Hochschule, freilich nicht im Sinne einer politischen Universität, entworfen zu haben. Das „Politische Kolleg" ist Ergebnis und Wirkensmitte dieser Bestrebung. Die gesinnungsbildenden Kräfte gelten der Leitung, welche Martin Spahn und Heinich von Gleichen anvertraut ist, als das Entscheidende: also Unterweisung im Dienste der Erziehung, Veröffentlichungen im Dienste überparteilicher Verantwortung. Vornehmlich aus dem Naumann-Kreis hervorgegangen ist die „Hochschule für Politik", welche sich nur der unterrichtlichen Seite der politischen Ertüchtigung widmet. In der Einleitung zu dem Werke „Lebensformen", Verlag Niemeyer, Halle, in welchem auch von dem politischen Menschen eine ungemein feine Typologie gegeben wird, hat Eduard Spranger auf das Problem einer Sonderstruktur jeglicher politischen Bildungsanstalt (a. a. O. pag. VIII) hingewiesen. Alle diese Dinge sind ja noch im Fluss und verfrühte gegenseitige Aburteilungen nach der Manier kleiner Parteileute zu nichts nutze. Ebenso falsch freilich und übri-

gens auch im Grunde verlogen ist das Vorschützen einer Neutralität in den wichtigsten Fragen der Weltanschauung und Lebensordnung. Niemand kann die Zeichen der Zeit verkennen, der ernsthaft die lebendige Bestrebung untersucht, welche die ringenden Zeitgenossen zu Einheit und Kampf aufruft. Diese Tendenzen überschneiden vielfältig das alte Parteiwesen, das übrigens immer mehr hinter zweideutigen Weltanschauungsideologien eindeutige Interessenansprüche zynisch offen verbirgt. Der Ruf nach berufsständischer Gliederung des Staatsganzen wird von den verschiedensten Kreisen mehr oder minder dringend erhoben. Freilich sind die Formulierungen zumeist äusserst nebelhaft, sowohl was das Ziel als die Mittel angeht, und es ist der Kritik jeweils ein leichtes, vor Schwärmerei oder Romantik zu warnen. Das ist jedoch auch gewiss, dass gerade andererseits, was die Kritik im allgemeinen nicht beachtet, unendlich viel Rationalismus vor allem utopischer Natur hierbei im Spiele ist. Max Hildebert Boehm hat in einem sehr geistvollen kleinen Büchlein: „Körperschaft und Gemeinwesen", Verlag Friedrich Koehler, Leipzig, dem körperschaftlichen Gedanken eine erste steile Zielkurve aufgezwungen. Dabei hat er im allgemeinen wichtige staatliche Gefügekräfte unterschätzt. Heinrich Herrfahrdt hat in einem mehr referierenden Buche, das jedoch den Stoff zum ersten Male in eine schlichte und klare Darstellung vereinigte, „das Problem der berufsständischen Vertretung" ausgebreitet (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart und Berlin). Nunmehr liegt eine ungemein gelehrte, äusserst sorgfältig gearbeitete Gesamtstudie von dem Rostocker Professor Dr. Tartarin-Tarnheyden vor: „Die Berufsstände, ihre Stellung im Staatsrecht und die Deutsche Wirtschaftsverfassung", Carl Heymanns Verlag, Berlin. Der ausgezeichnete Jurist teilt das Problem sehr zweckmässig in ein soziales, verwaltungsrechtliches und verfassungsrechtliches. Es gelingt ihm durch eine so vorsichtige Denkstrategie, den zweifellos überschätzten Einwänden Max Webers mit ruhiger Ueberlegenheit entgegenzutreten (S. 240). Freilich muss man sich hüten zu glauben, dass man auf dem Wege blosser Durchdenkung unabweisbaren politischen Tagesfragen massgeblich beizukommen sei. Die führende Kraft der politischen Wissenschaften muss immer in einem uneigennützigen Dienst gewollt werden, weil das Wesen politischer Entscheidungen in einer letzten verantwortlichen Unabhängigkeit vom Wesen wissenschaftlicher Unterscheidungen besteht. (Damit ist noch kein Gebietsatomismus postuliert.) Auch von kulturpolitischer Seite ist das Problem der Berufswahl und des Berufsstandes seit langem akut geworden. So hat Eduard Spranger seit Jahr und Tag sein Augenmerk auf die kulturethische Seite sowohl der Berufspädagogik als auch der Berufsausbildung überhaupt gerichtet. Im Zusammenhang mit dem allgemeinen Umbau unseres Schulwesens sind seine

tiefangelegten Leitlinien um so mehr von Bedeutung, als Spranger mit der Vornehmheit eines über den Parteien stehenden Philosophen nichts mehr verachtet als die grenzenlose Barbarei unserer parteipolitisch infizierten öffentlichen Bildungspolitik. Einer Gesamtlehre vom Berufe ist zudem jüngst eine wertvolle Hilfe in dem Buche von Karl Dunkmann „Die Lehre vom Beruf“, Verlag Trowitzsch & Sohn, Berlin, gegeben. Karl Dunkmann ist von Hause aus Theologe, hat als langjähriger Leiter der Zentralstelle für Berufsberatung der Akademiker in Berlin ein ungeheures Material eingesehen und die unsäglich feine Kasuistik des modernen Berufslebens aus nächster Nähe beobachten können. Solche Polarität von geistiger Herkunft und praktischer Tatsachenanalyse ist ungemein wohltuend. Der religiös fundierte Gedanke der Lebensberufung und das Tausendding, welches moderner Beruf heisst, können erst durch eine so vorbereitete Seele in ihrer geschichtlichen und systematischen Dynamik durchschaut werden. So ist Dunkmann eine sehr feinsinnige Geschichte des Berufsgedankens gelungen, und man wird ihm dankbar dafür sein, was er an vorbereitenden Grundlinien für eine Soziologie des Berufes geleistet hat.

In einer Zeit beginnender Schwarmgeisterei wird man mit Recht für die exakte Sonderbetrachtung von Volk, Staat, Nation, Macht, Recht, Beruf, Arbeit und Kulturstufung eintreten. Allein es ist zu viel verlangt, wenn man bei jeder Einzelarbeit soviel Geschick des Forschers, soviel Begnadung des Denkers, kurz soviel einstrahlende Universalität des gesamten Lebens voraussetzt, dass man daraufhin die Teilbefunde unbesehen in ein grösseres Ganzes einordnen könnte. Die Menschen waren nie von solcher Art, und die Gegenwart widersteht solchem Gelingen. So muss die Leidenschaft fordernder Herzen da einsetzen, wo eine subtile Denkgewöhnung resigniert über die Grenze der Zuständigkeit klagt. Vor allem die jüngere Generation drängt mächtig zu jeglicher Totalität hin — und wenn es auch nur eine Scheintotalität wäre. So können Keyserling und Steiner, deren beider Stern übrigens im Sinken ist, auch nach der politischen Seite der geistigen Welt hin für sich einige Jahreserfolge buchen. Keyserlings letztes Buch: „Politik, Weisheit, Wirtschaft“, Verlag Otto Reichl, Darmstadt, ein Loblied auf Herrn Stinnes, ist von so beschämender Ahnungslosigkeit und triumphierender Selbstgefälligkeit, dass man den Verfasser um seinen Mangel an Selbstbescheidung bemitleiden muss. Gerade wenn man nicht Sozialist ist, wird man sich innerlich verpflichtet fühlen, der beginnenden Ueberorganisation im Stinneskonzern mit grösster Gelassenheit entgegenzutreten. Im übrigen hält der geistvolle Balte die verhängnisvollen Prämissen seiner auch dort wieder abgedruckten Revolutionsbroschüre „Deutschlands wahre politische Mission“ äusserlich aufrecht, obwohl er sie weder innerlich vertieft hat,

noch bei dem radikalen Wandel seiner Anschauungen aufrechterhalten dürfte. Seine snobistisch internationale Synthese von Evolutionsoptimismus und spezifisch asiatischer Verinnerlichung führt zu dem in Deutschland masslos überschätzten Tagore hinüber. Dass aber Tagore von früh auf in die Endform des westlichen Evolutionsdeterminismus, in die Gedankenwelt Herbert Spencers und seiner Schule eingeführt wurde, das wissen natürlich gerade die guten Europäer nicht, die so über Indien englische Ware kaufen. Ueber den Dichter Tagore sprechen wir hier nicht, aber der politisierende Publizist ist der letzte Vorposten jenes englisch verstrafften Chaotismus, der mit Rousseau deutlich sichtbar einsetzt, in Tolstoi eine imponierende russische Gefolgschaft und in Tagore selber ein träumendes Werkzeug ganz anders gearteter weltpolitischer Zielkräfte gefunden hat. Rudolf Steiners Dreigliederung des sozialen Organismus entbehrt so sehr aller echten staatsdenkerischen Tiefe, dass sich über dieses ungemein geschickte Machwerk kein Wort verlohnt.

Es ist an dieser Stelle ganz unmöglich, dem tief ergreifenden Suchen der besten Kreise der deutschen Jugendbewegung nach ewigen politischen Zielbildern nachzugehen. Es würde ein Buch entstehen, welches haarscharf beweisen würde, dass gerade in dem oberflächlich stark apolitischen Gebaren der jeweiligen Träger dieser ungemein vielgestaltigen Bewegung eine wie Schicksal vorstossende Sehnsucht nach echtem Volk, nach echtem Staat, nach echter Glaubensgemeinde erste Wege sucht. Oder sollen wir daran erinnern, dass Otto Brauns reinste und tiefste Seelenkämpfe dem inneren Gestaltbild einer neuen, seelisch zentrierten Staatlichkeit und nicht individualistischem Bildungsplunder galten?

Deutschland ist das klassische Land tausendfältiger Traditionsverschüttung und immer wieder erneuter Traditionssehnsucht und -erweckung. Die Jugendbewegung will zu unmittelbar eine intuitiv geschaute oder abstraktiv konstruierte gleichsam erfahrungslose politische Zukunft erzwingen. So fällt sie immer wieder von der Utopie in die Romantik zurück, während die ältere Generation und alle von der Jugendbewegung Enttäuschten sich in mehr oder minder dumpfer Abwicklung der Tagesaufgaben erschöpfen. In solcher Gärungszeit kann nichts willkommener sein als jene Verbindung von politischer Anschauung und schicksalsgesättigter Historie, die gleich weit entfernt ist von zukunftsscheuem Historismus und vergangenheitsloser Politikasterei.

Der Drei Masken Verlag in München hat es unternommen, in einer von Arno Duch begründeten Sammlung: „Der deutsche Staatsgedanke“ dieser die Jahrhunderte überdauernden Erziehungskraft der Historie durch wertvollste Veröffentlichungen Auswirkung zu verschaffen. Das grosse Sammelwerk erscheint nur in Einzel-

bänden und ist in drei Aufgabenkreise gegliedert. Die erste Reihe veröffentlicht die entscheidenden Dokumente der grossen deutschen Staatsführer und Staatsdenker. So erfährt eine breitere Oeffentlichkeit zum erstenmal von der staatstheoretischen Bedeutsamkeit des Nicolaus Cusanus und von dem Staatsdenken Leibnizens. Dieser erste Band der ersten Reihe reicht bis zu Friedrich dem Grossen und ist von P. Joachimsen bearbeitet. Ein weiterer Band über die Staatsdenker des 18. Jahrhunderts ist in Vorbereitung. Der Göttinger Historiker Karl Brandi hat sodann den dritten Band bearbeitet, der eine ganz ausgezeichnete Sammlung des Werkes von Justus Möser bringt und durch eine unendlich liebevolle und sachbeherrschende Einleitung erfreut. O. Braun, Basel, gab den Fichteband heraus (IV). Er weist in der Einleitung auf die eigentümlichen Wegesbiegungen des Fichteschen Denkens hin und deutet mit Recht an, dass die sogenannte Staatslehre von 1813 Momente in sich enthält, die über das damalige Gedankengefüge hinausweisen. Band V—VIII liegen mir noch nicht vor. Sie behandeln die Romantiker, Wilhelm von Humboldt, Friedrich von Gentz und Stimmen aus der Zeit der Erniedrigung. Die folgenden Bände enthalten unentbehrliche Auswahlen von Stein (IX), Arndt (X), Görres (XI, 1, 2), von Haller (XII), Stahl (XIII, 1, 2); Band XIV, der den Titel „Deutsche Historiker" führen soll, wird Arno Duch bearbeiten. Hoffentlich wird der Hegel behandelnde Band XV, Herausgeber P. A. Merbach, jene letzten Vorarbeiten auswerten, die aus dem Kreise von Wilhelm Dilthey und Friedrich Meinecke hervorgegangen sind und in den sehr verschiedenartigen Veröffentlichungen von Franz Rosenzweig: „Hegel und der Staat", Verlag Oldenbourg, München, und Hermann Heller: „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland", Verlag Teubner, Leipzig, einen in vieler Beziehung nur vorläufigen Abschluss gefunden haben. „Radowitz" (XVI) hat Friedrich Meinecke herausgegeben. Eine ebenso grosszügige wie intime Einleitung ist den Texten vorausgeschickt. Zwei Dokumente aus dem Radowitzschen Nachlasse kommen hier zum ersten Male zum Abdruck. Diese erste Reihe ist damit noch nicht erschöpft. Bisher sind 21 Bände vorgesehen: Die achtundvierziger Nationalversammlung, Planck, Frantz, Rümelin und Bismarck. Sie soll fortgesetzt werden bis in die Gegenwart. Während eine zweite Reihe die Parteien und den Staat behandelt — der bisher erschienene Band III über den politischen Katholizismus enthält ausgezeichnete Dokumente zur Vorgeschichte der Zentrumsbewegung —, besteht die dritte und letzte Reihe aus Sonderbänden, welche deutsche Probleme in Dokumentmonographien darstellen. So hat Adolf Rapp eine Quellenmonographie über das Problem. „Grossdeutsch Kleindeutsch" vom Jahre 1815 bis 1914 gegeben. In dem Zeitraum eines Jahrhunderts

erleben wir das qualvolle Hin und Her jenes mitteleuropäischen Sisyphusproblems, dessen optimistischer Seite wir uns während des Krieges mehr in Träumen als in Entwürfen näherten, während der Nachkriegszustand uns mit der tief pessimistischen Zwangsseite dieses Problems in ernüchternde Beziehung brachte. Der geistigen Leitung, dem Verlage und der hingebenden Mitarbeiterschaft dieses in der Tat grossen Unternehmens tritt erfahrungsgemäss die gegenwärtige Öffentlichkeit nicht mit jener schlichten Dankbarkeit entgegen, die sich einer so einzig dastehenden, politisch-pädagogischen Quellenherausgabe gegenüber ziemt. Universitäten und Schulen, nicht zuletzt Volkshochschulen können aus arbeitsgemeinschaftlicher Durcharbeitung dieses oder jenes Quellenwerkes der vorliegenden Sammlung fruchtbarste Anregung und dauernden inneren Gewinn ziehen.

Eine solche Sammlung muss notgedrungen retrospektiv sein. Gleichwohl zeigt sie etwas von dem ewigen Frontwechsel deutschen Staatslebens und deutschen Staatsdenkens. Welche Front sich der Leser erwähle, das ist nicht mehr ihr unmittelbares Anliegen. Hier setzt die Verantwortung der Gegenwart ein. Ein denkwürdiges Anzeichen solcher entschlossenen Frontbildung stellt das Sammelwerk: „Die neue Front", Verlag Gebrüder Paetel, Berlin, dar.

In einem Leitartikel der Frankfurter Zeitung wurde mit kritischem Nachdruck auf die politische Romantik, die sich in diesem Werke ausdrückt, hingewiesen. Abgesehen davon, dass das Problem Romantik ein ungeheuer schwieriges ist, wie das sehr überlegene Buch von Siegmund Rubinstein: „Romantischer Sozialismus" aus dem Drei Masken Verlag, München, zeigt, muss mit allem Ernst darauf hingewiesen werden, dass es auch durchaus eine Romantik der Aufklärung gibt. Endlich ist hervorzuheben, dass das historische Phänomen der sogenannten Romantik gerade in seiner politischen Vielgestaltigkeit keine Handhaben dazu enthält, aus ihr einen einheitlichen Wertmassstab abzuleiten. Gottfried Salomon hat mit grosser Beweglichkeit und Treffsicherheit *eine* Art von problematischem Skizzen*buch* über „Das Mittelalter als Ideal in der Romantik", Drei Masken Verlag, München, entworfen. Die eigentliche Problematik wird jedoch erst deutlich, wenn man sich fragt, was an den für die deutsche Politik mitentscheidenden Geisteswissenschaften bleibt, wenn ihnen das genommen wird, was die verschiedenen historischen Schulen auf dem Grunde der romantischen Geschichtsehrfurcht geleistet haben.

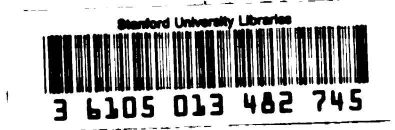
In Wirklichkeit gibt „Die neue Front" in durchaus unabgeschlossenen und ringenden Versuchen einen Totalblick in das Totalgefüge des deutschen kulturellen und politischen Lebens unserer unmittelbaren Gegenwart, ohne dabei jener Zielsicht zu vergessen, ohne die keine Gegenwart auch nur gekannt, geschweige denn durchschaut werden kann. Der Vorwurf blosser

Spekulation wird ebensosehr durch Hans Roselers Stellung zum politischen Monismus wie durch den unvergleichlich schönen und tiefen Aufsatz von Kurt Ziesché: „Politik vom Menschen aus gesehen“ entkräftet, wie andererseits von dem bekannten Kolonialdeutschen Hans Grimm das Weltproblem der deutschen Uebervölkerung in ihrem real- und ideenpolitischen Doppelbezuge erschütternd scharf umrissen wird. Wilhelm von Kries, einer unserer besten Chinakenner, entwickelt eine von stärkster Anschaulichkeit gesättigte wirtschaftliche Theorie des Wertes. Endlich sei noch auf den Aufsatz von Karl Hoffmann aufmerksam gemacht, der die vielfältig bekannt gewordenen Gedanken des Verfassers über den weltpolitischen Wandel des Kolonialimperialismus in einer neuen Fassung darbietet. Die mannigfaltigen anderen Beiträge gebührend zu würdigen, dürfte den gegebenen Raum überschreiten. Eines jedoch ist deutlich, dass die innere Einheit des Werkes nicht in einer Koinzidenz von Staatstheorien oder Parteiterritorien liegen kann: das kommende Zeitalter wird weder ein fanatisch theoretisches noch ein kasuistisch taktisches sein dürfen, wenn es überhaupt ein Zeitalter genannt werden will.

INHALT
DES ERSTEN BANDES

DER ZWEITE BAND

erscheint im Frühjahr 1923. Aus dem Inhalt:
Carl Schmidt-Darotic, Die politische Idee des Katholizismus / Ferdinand Tönnies, Wert und Macht der öffentlichen Meinung / Fritz Strich, Renaissance und Reformation / Richard Vossler, Sprache und Nationalcharakter / Karl With, Der chinesische Mensch und seine Kunst / Ferner haben ihre Mitarbeit zugesagt: Martin Buber, Benedetto Croce, Ernst Cassirer, André Gide, Willibald Gurlitt, Gustav Radbruch, Werner Sombart und andere.


Stanford University Libraries
3 6105 013 482 745

